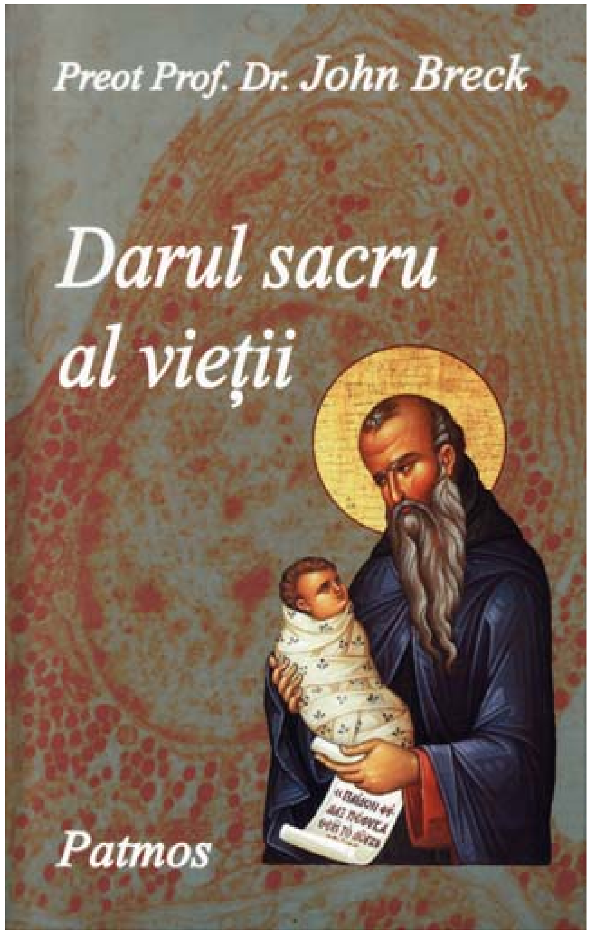



Traducere de PS Irineu Pop Bistrițeanul
Carte apărută la Editura Patmos – Cluj-Napoca, 2001
(cartea este prezentată aici doar parțial,
prin bunăvoința editorului, d-l Vasile Manea)

CUPRINS

## Prefață

Disciplina „bioeticii” a apărut ca răspuns la realizările fără precedent făcute în ultimele trei decenii în domeniul tehnologiei biomedicale. Multe din acestea sunt puse în slujba binelui, de la tehnicile reproductive pentru combaterea infertilității, la terapia genetică pentru combaterea bolilor. Cu toate acestea, o mare parte a noii tehnologii ne aruncă, ca niciodată, pe un teren minat, de la avorturile embrionare la sinuciderile asistate, de la sarcinile-surogat la clonarea embrionilor umani. Cum priveşte Ortodoxia toate aceste „realizări”? Care sunt criteriile după care s-ar putea rezolva problemele morale cu care se confruntă preoți, pastori, medici şi laici, atunci când încearcă să distingă voința lui Dumnezeu şi să apere valorile umane fundamentale în fața presiunilor crescânde ale imperativului „fă-o pentru că poate fi făcută”?

Această carte are în vedere astfel de probleme, dintr-o perspectivă scripturistică şi patristică. Începând cu o discuție asupra dilemelor bioetice de azi, urmează în capitolul întâi o privire generală asupra principalelor teme teologice care susțin orice răspuns ortodox la probleme privind crearea şi finalitatea vieții omeneşti. Capitolele următoare pun probleme referitoare la semnificația sexualității şi moralitatea diferitelor forme de comportament sexual; întrebarea „Când începe viața omului?”; o apreciere morală, din perspectivă ortodoxă, privind unele proceduri ca avortul, fecundarea „*in vitro*” şi ingineria genetică (inclusiv clonarea umană); apoi probleme ce țin de sfârşitul vieții, incluzând sensurile suferinței, moralitatea euthanasiei şi a sinuciderii asistate, ca şi îngrijirea adecvată a muribunzilor. Concluzia se prezintă ca o expunere sumară ce urmăreşte să adune şi să evalueze concluziile majore ale capitolelor precedente. Trei apendice oferă o expunere a punctului de vedere ortodox privind avortul, meditații asupra problemei sinuciderii, bazate în mare măsură pe descoperiri recente în domeniul *neuropsihiatriei*, precum şi considerații pastorale cu privire la înmormântare şi incinerare.

O parte a materialului a fost publicat anterior şi apare aici într-o formă revizuită. Secțiuni din cap. 1-4 au apărut în articole publicate în *St. Vladimir's Theological Quarterly* în 1988 şi 1989 şi în volumele *Salvation in Christ,* ed. J. Meyendorff şi R. Tobias; Minneapolis: Augsburg Press, 1992 şi *Ethical Dilemmas: Crises in Faith and Modern Medicine,* ed. J. Chirban; New York; University Press of America, 1994; o versiune inițială a unei părți din cap. 5 a fost publicată în revista *Christian Bioethics* 1/3, 1995; iar porțiuni din „Sinteza” concluzivă au fost extrase pentru *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought,* ed. Bishop Basil of Sergievo

71, Febr. 1998, şi pentru *St. Vladimir's Theological Quarterly* (2/1998).

De-a lungul acestor capitole am dorit să accentuez, înainte de toate, un element fundamental al teologiei ortodoxe, care este tot mai mult neglijat sau respins în mod făţiş de societatea secularizată şi pluralistă în care trăim. Este vorba de mărturia Scripturii despre *viaţa umană ca dar divin*, care trebuie primită, preţuită şi dăruită înapoi lui Dumnezeu, printr-o bună chiverniseală. Antropologia ortodoxă accentuează, în primul rând, valoarea transcendentă şi infinită a persoanei umane. Această concepţie tradiţională creştină a persoanei, creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi destinată participării eterne la viaţa divină, e ceea ce dă un ultim sens vieţii şi morţii noastre. Ea este lentila prin care trebuie să examinăm toate problemele bioetice, pentru a putea soluţiona dilemele provocate de tehnogia biomedicală modernă.

„Darul sacru al vieţii" a fost scrisă în primul rând pentru preoţi, seminarişti şi persoane laice interesate, membri ai Bisericilor Ortodoxe tradiţionale (sau care se identifică cu ceea ce înţelegem prin Ortodoxie). Întâia mea preocupare este de a reflecta poziţia teologică şi spirituală a Tradiţiei Ortodoxe. Totuşi punctele de vedere expuse aici nu se vor a fi definitive şi autoritative. Ele sunt rezultatul meditaţiilor personale, uneori şovăielnice, susţinute pe cât posibil de dialogul cu alţi moralişti, ortodocşi sau nu, ca şi de experienţa pastorală personală. Deşi, am încercat să fiu credincios concepţiei ortodoxe în expunerea acestor probleme; alţii, cu precădere episcopii şi teologii noştri, vor judeca dacă am prezentat în mod fidel Tradiţia Bisericii. Oricum, cartea constituie o foarte limitată abordare, care îşi va atinge scopul atâta timp cât ne va determina la continuarea meditaţiei şi a dialogului asupra acestor probleme morale stringente.

## Introducere

*„Slava lui Dumnezeu este o ființă vie, iar viața acestei ființe este «viața» lui Dumnezeu”. – Sf. Irineu*

*„A mers avva Lot la avva Iosif şi i-a zis: avvo, după puterea mea îmi fac puțină pravilă şi puținul post şi rugăciunea şi citirea şi liniştea şi după puterea mea sunt curat cu cugetele. Ce am a mai face? Deci, sculându-se bătrânul, şi-a întins mâinile la cer şi i s-au făcut degetele ca zece făclii de foc. Şi i-a zis: de voieşti, fă-te tot ca focul!” – Avva Iosif cel din Panefo*

*„Înălțați-vă, fraților, înălțați-vă cu mult zel şi fiți convinşi în adâncul sufletelor voastre de această înălțare şi ascultați-L pe Cel care zice: Veniți şi să mergem pe muntele Domnului şi în casa Dumnezeului nostru, Care ne face picioarele asemenea picioarelor căprioarei şi ne aşează pe înălțimi, pentru a putea fi triumfători cu cântecul Lui”. – Sf. Ioan Scărarul*

## Sacralitatea şi sfințenia vieții umane

Ortodoxia afirmă că viața este un *dar,* oferit în mod liber de Dumnezeul iubirii. De aceea, viața umană trebuie întâmpinată cu bucurie şi mulțumire. Ea trebuie prețuită, conservată şi protejată ca expresia cea mai sublimă a activității creatoare a lui Dumnezeu, Care ne-a adus „de la neființă la ființă” nu doar pentru o existență biologică. El ne-a ales pentru Viață, a cărei finalitate este participarea la slava veşnică a lui Hristos Cel Înviat, „la moştenirea sfinților, întru lumină” (Col. 1, 12; Efes. 1, 18).

În limbajul Părinților răsăriteni, acest destin transcedental sau *telos* al existenței umane e exprimat ca *theosis* sau „îndumnezeire". În gândirea patristică, Dumnezeu în adâncimea ființei Sale rămâne de nepătruns, dincolo de ceea ce putem cunoaşte sau experia. Un abis de netrecut desparte creatura de Creator, natura umană de natura divină. Cu toate acestea, învățătura ortodoxă despre *theosis* afirmă că vocația noastră primă este de a *participa* la viața divină însăşi, de a „urca spre casa Dumnezeului nostru", unde ne vom bucura de comuniunea veşnică cu cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Cum rezolvă Ortodoxia această tensiune între absoluta transcendență a lui Dumnezeu şi accesibilitatea Sa în viața credinței? Putem răspunde scurt şi schematic în felul următor.

Din misterul adânc al absolutei Sale „alterități", totala inaccesibilitate a naturii sau ființei Sale divine, Dumnezeu se îndreaptă spre lumea creată şi spre lucrul mâinilor Sale, pentru a salva, restaura şi vindeca tot ceea ce e păcătos şi corupt. Cu ajutorul a ceea ce Sfântul Irineu numeşte cele „două mâini" ale sale – Fiul şi Sfântul Duh -Dumnezeu Tatăl îmbrățişează viața umană, umplând-o cu atributele sau „energiile" Sale: iubire, putere, dreptate, bunătate şi frumusețe. Astfel, El ne deschide calea spre Împărăția Sa, acolo unde cei care trăiesc şi mor în Hristos se alătură sfinților din toate veacurile, aducând cântări de laudă şi mulțumire înaintea măreției şi maiestății divine. De aceea, viața umană îşi găseşte ultima împlinire dincolo de moarte, în nesfârşita comuniune a „dreptății, păcii şi bucuriei în Duhul Sfânt", care constituie Împărăția lui Dumnezeu (Rom. 14, 17).

Totuşi, apostolul Pavel, ca şi evanghelistul Ioan şi alți autori neotestamentari, vorbeşte despre Împărăție ca despre o realitate care ne este accesibilă aici şi acum: Împărăția este „printre" noi, în „mijlocul" nostru sau chiar „înlăuntrul" nostru (acesta e probabil sensul lui *entos* de la Lc. 17, 21). Deşi plinătatea ei poate fi cunoscută abia după moartea fizică, viața noastră de acum, în Biserică, ne oferă o reală pregustare a bucuriei inefabile ce va să fie. „Dreptatea, pacea şi bucuria" sunt calități pe care Sfântul Pavel le consideră a fi caracteristice comunității eclesiale de pe pământ, la fel ca şi vieții în veşnica „comuniune a sfinților". În Evanghelia după Ioan, Iisus le vorbeşte celor tentați de apostazie, tentați să-şi încalce angajamentul luat față de El şi să revină la iudaism. El li se adresează la timpul prezent: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul meu şi crede în Cel ce M-a trimis <u>*are*</u> viață veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (In. 5, 24). Din această perspectivă, Împărăția lui Dumnezeu nu este doar un obiect al speranței noastre viitoare (eshatologice). Ea este o realitate prezentă, inaugurată prin botez şi hrănită prin comuniunea cu Trupul şi Sângele lui Hristos. Ea este o realitate „sacramentală", care transformă radical înțelegerea noastră despre originea şi finalitatea existenței umane. Viața e acum experimentată ca un pelerinaj continuu, marcat de o luptă lăuntrică. Ea devine în esența ei *askesis* sau luptă spirituală între stricăciune, păcat şi

moarte, pe de o parte, şi plinătate, sfinţenie şi viaţă veşnic fericită, pe de alta. Această luptă şi izbânda ei finală constituie „viaţa în Hristos”.

Creaţi de Dumnezeu ca cea mai sublimă expresie a iubirii Sale divine, noi suntem chemaţi să ne împărtăşim de comuniunea veşnică cu El, în compania celor care reflectă în eternitate sfinţenia Sa radiantă. Totuşi, ca şi sfinţii care au fost înaintea noastră -miile de martiri, „mărturisitori” şi alţi oameni sfinţi care „au luptat lupta cea bună” şi au ieşit biruitori – noi putem ajunge la sfinţenia divină prin exerciţiul *bunei chiverniseli,* oferindu-ne „pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos”. Mustrând pe membrii Bisericii din Corint, care erau tentaţi să cadă în ispita păcatului trupesc (desfrâului), Apostolul Pavel îi întreabă retoric: „Sau nu ştiţi că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveţi de la Dumnezeu?”. Apoi face precizarea cutremurătoare: „*Voi nu sunteţi ai voştri;* căci aţi fost cumpăraţi cu preţ! Slăviţi dar pe Dumnezeu în trupul vostru!” (I Cor. 6, 19-20). Buna chiverniseală creştină cere ca noi să „dăm lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu”. Aşa cum arată parabola talanţilor, această chiverniseală implică nu numai îngrijirea, ci şi înmulţirea roadelor: să dăm lui Dumnezeu ce este al Său, pentru slava Sa şi mântuirea lumii.

Creaţi după chipul divin şi chemaţi la asemănarea cu Dumnezeu prin dobândirea sfinţeniei, după cum Tatăl nostru ceresc este „sfânt”, creştinii ortodocşi cred că un aspect major al vieţii şi vocaţiei lor este lupta continuă împotriva puterilor demonice ale păcatului şi morţii. Purtând zilnic crucea lui Hristos, ei se îmbarcă pentru un pelerinaj interior care duce, prin pocăinţă continuă, de la moarte la viaţă, pentru a atinge în cele din urmă comuniunea cu Dumnezeu. Aceasta este vocaţia primită de ei de la Dumnezeu, singura care le oferă un ultim sens şi o valoare personală.

Această vocaţie este cea care conferă existenţei umane *sacralitatea* sau *sfinţenia* sa. Ea singură oferă vieţii umane valoare eternă, de la concepere, la moartea fizică şi până la existenţa înviată din Împărăţia lui Dumnezeu. Prin urmare, orice reflecţie asupra problemelor morale care influenţează viaţa umană presupune o perspectivă antropologică, fidelă Tradiţiei Bisericii, care recunoaşte şi respectă această sfinţenie.

A vorbi despre sfinţenia sau sacralitatea vieţii umane înseamnă a vorbi despre *persoană*. Este o persoană numai acela care reflectă în sine comuniunea celor trei Persoane treimice. Acesta este un concept înţeles greşit în America de azi, unde „persoana” este în întregime confundată cu „individul”. Caracteristicile individuale ne disting unii de alţii, în timp ce calitatea-de-persoană *ne uneşte* în legătura comuniunii cu ceilalţi şi cu Dumnezeu. Ne putem revendica ca persoane doar atâta vreme cât întrupăm şi comunicăm celorlalţi frumuseţea, adevărul şi iubirea care unesc cele trei Persoane – Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh – într-o veşnică tri-comuniune (tri-unitate). Dumnezeul Treimic este deci modelul, dar şi izvorul

şi finalitatea a tot ceea ce este cu adevărat *personal* în experienţa umană.

Faptul că suntem fiinţe personale înseamnă că purtăm *chipul* divin; de fapt, chipul este cel care determină calitatea noastră de persoană. Totuşi, noi ne împlinim ca persoane şi actualizăm deci înlăuntrul nostru autentica sfinţenie prin pocăinţa continuă şi prin lupta ascetică ce duce la ridicarea persoanei spre *asemănarea* divină. „Sacralitatea" vieţii, cu alte cuvinte, este intrinsecă naturii noastre; totuşi, ea este „actualizată", concretizată în existenţa de zi cu zi, prin efortul nostru continuu de a realiza o autentică „sfinţenie" a vieţii. De aceea, dobândirea sfinţeniei presupune participarea noastră activă, „sinergia" sau cooperarea cu harul divin, ceea ce implică „dezbrăcarea de vechiul Adam" şi „îmbrăcarea cu cel nou". Sfântul Pavel exprimă dinamismul acestei permanente transformări lăuntrice în următorii termeni: „Să vă dezbrăcaţi de vieţuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, şi să vă înnoiţi în duhul minţii voastre, şi să vă îmbrăcaţi în omul cel nou, cel după Dumnezeu (*ton kata theon* ), zidit întru dreptate şi în sfinţenia adevărului" (Efes. 4, 22-24).

„Sacralitatea" şi „sfinţenia" sunt adesea folosite ca sinonime, atunci când este vorba de originea şi scopul divin al existenţei umane. În lumina a ceea ce am subliniat înainte, ar fi preferabil să vorbim despre viaţa noastră ca fiind „sacră", în virtutea *naturii* sale create, care întrupează şi dă expresie „chipului" divin. Viaţa fiecărei persoane este „sacră", de vreme ce ea este creată de Dumnezeu în scopul participării la propria-i sfinţenie, şi are capacitatea de a reflecta prezenţa şi măreţia lui Dumnezeu în adâncimile ei. (Oricât de mult ar fi această capacitate diminuată de păcat şi de respingerea voită a lui Dumnezeu, antropologia ortodoxă afirmă că chipul divin poate fi alterat, dar niciodată distrus; nu există „cădere" totală, oricât de decăzut moral ar fi un individ). „Sfinţenia", pe de altă parte, s-ar referi la calităţile *personale* sau *ipostatice* pe care cineva le dobândeşte prin lupta ascetică împotriva ispitei şi a păcatului, ca şi prin atingerea virtuţilor. Sacralitatea trebuie deci privită ca o funcţie a „naturii", iar sfinţenia ca o funcţie a „persoanei".

Existenţa creştină are un caracter paradoxal: deşi lupta noastră personală, „războiul spiritual" pe care-l ducem este indispensabil şi de neocolit în viaţa credinţei, roadele sale depind cu totul de harul lui Dumnezeu. Ortodoxia insistă asupra necesităţii unei „sinergii" între Dumnezeu şi fiinţele umane create, în lucrarea sfinţeniei. Totuşi, sfinţenia rămâne un dar, cu totul nemeritat şi cu totul inaccesibil prin propriile noastre eforturi. În timp ce căutarea sfinţeniei cere un sens profund al responsabilităţii din partea noastră, rodul acestei căutări este dat de Dumnezeu. Aşa cum „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20), nu eu sunt cel care realizează sfinţenia, ci mai degrabă „Duhul sfinţeniei" (Rom. 1, 4) care sălăşluieşte în mine şi lucrează singur la mântuirea mea.

Înzestrată cu „sacralitate" de la zămislirea ei, viaţa umană îşi găseşte,

deci, ultimul sens, adânca ei semnificație „spirituală”, în căutarea „sfințeniei”. Această distincție între sacralitate şi sfințenie este folositoare şi e conformă antropologiei ortodoxe. Cu toate acestea, discursul etic modern tinde să confunde termenii. Acest lucru este evident mai ales în discuțiile aride între cei care reprezintă fie perspectiva „sfințeniei vieții”, fie pe cea a „calității vieții” în abordarea problemelor morale.

Există în ultimii ani tendința de a opune aceste două perspective, punând „sfințenia” şi „calitatea” într-o tensiune fără soluție. Susținătorii principiului „sfințenia vieții”, potrivit unei caricaturi populare, vor dori să conserve existența biologică cu orice preț, fără a ține seama de gradul de suferință îndurată de persoana în cauză. Susținătorii „calității vieții”, potrivit aceleiaşi caricaturi, încearcă mai presus de toate să evite durerea epuizantă şi suferința. De aceea, ei sprijină proceduri ca „avortul la cerere” şi „sinuciderea asistată”, pentru a asigura controlul asupra calității vieții unei femei însărcinate sau a unui muribund. În realitate, prima poziție reprezintă un punct de vedere filosofic, cunoscut sub numele de „vitalism”. Este o formă de bio-idolatrie, care prin însăşi natura ei violentează „sfințenia” vieții, de vreme ce viața dăruită de Dumnezeu se împlineşte dincolo de limitele existenței biologice. De cealaltă parte, în măsura în care poziția radicală a „calității vieții” pune evitarea durerii mentale şi fizice deasupra oricărei alte valori, ea dezbracă viața umană de valoarea, scopul şi vocația sădite de Dumnezeu în firea ei.

Ne vom întoarce la această problemă mai târziu, în discuția asupra euthanasiei şi a „calității vieții”, care s-a bucurat de atâta atenție din partea moraliştilor în ultimul deceniu. Deocamdată trebuie să accentuăm următorul lucru: „sfințenia” şi „calitatea” vieții nu trebuie privite în opoziție, ele trebuie luate ca şi complementare. Experiența creştină ştie că durerea şi suferința au potențial izbăvitor. Dacă anumite niveluri ale suferinței fizice sau psihice pot apărea ca „dezumanizante”, chiar acei care suferă dureri greu de suportat sunt în mâinile lui Dumnezeu şi pot experia grija Lui plină de dragoste şi mila Sa. Cu siguranță, aceste daruri ale iubirii şi milei divine asigură adevărata *calitate* a vieții umane în orice codiții sau circumstanțe. În acelaşi mod, darul liber al sfințeniei divine inundă viața umană cu autentica *sfințenie*. Dacă sfințenia şi calitatea vieții umane sunt privite ca derivând din grația divină (harul divin), atunci opoziția operată în această controversă este falsă. Adevărata „calitate” a existenței personale este oferită de lucrarea „sfințeniei”; iar autentica „sfințenie” derivă numai dintr-o „calitate” deosebită a vieții, conferită de mila iubitoare a veşnic milostivului Dumnezeu.

Această complementaritate între calitatea vieții şi sfințenia ei este posibilă deoarece viața umană în însăşi natura ei este „sacră”. Originea, scopul şi finalitatea ei sunt date şi determinate de Dumnezeu. Încă o dată, „sacralitatea” şi

„sfințenia” trebuie diferențiate: prima se referă la bunătatea esențială şi valoarea infinită a vieții umane create după chipul divin, iar ultima are în vedere lupta anevoioasă, dar binecuvântată a persoanei umane pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu.

## Înfruntarea dilemelor morale

Aceste considerații preliminare ne oferă cadrul potrivit pentru a aminti câteva din cele mai dificile probleme etice cu care noi, creştinii, ne confruntăm astăzi. S-a afirmat adesea că „etica creştină" este o noțiune apuseană. Ortodoxia „răsăriteană", pe de altă parte, se opreşte asupra „teologiei morale", care este practic teologia ascetică tradițională: prezentarea luptei lăuntrice pentru realizarea sfințeniei cu ajutorul harului şi a puterii transfiguratoare a Sfântului Duh. Noua disciplină a eticii creştine ortodoxe a luat ființă pentru a ne ajuta pe noi ca preoți, ca şi pe laici, să tratăm efectiv, în lumina „Tradiției vii" autentice, dilemele morale ridicate în societățile tehnologice moderne. Scopul ei este în primul rând să identifice criteriile care ne permit să luăm deciziile morale potrivite: decizii conforme cu voința şi scopul lui Dumnezeu în privința noastră şi a lumii în care trăim.

Lumea de azi ridică noi şi dificile dileme etice pentru noi toți. Acest lucru este evident mai ales acolo unde tehnologia modernă a creat probleme şi posibilități care nu au fost niciodată prevăzute ori menționate de Scriptură sau de tradiția patristică. Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra această problemă.

**1.** Progrese uimitoare în sfera *tehnologiei biomedicale* au ridicat noi întrebări privind probleme ca procrearea sau sensul *„parenting-ului"*, ajutorarea muribunzilor şi euthanasia, alături de problema fierbinte a sinuciderii asistate.

Pilula franceză RU-486 deschide calea avortului personal, iar alte combinații de preparate chimice vor permite femeii însărcinate să avorteze un embrion sau un fetus în intimitatea toaletei personale. Conceperea extra-uterină a devenit o rutină, iar consecințele ei pe plan sexual sunt dramatice. Dacă pilula separă sexul de procreare, fecundarea *in vitro* separă procrearea de sex. Ca o consecință, valoarea relațiilor conjugale, ca mijloc de participare la activitatea creatoare a lui Dumnezeu, a fost cu totul estompată. Căsătoria nu mai este percepută ca o legătură veşnică a fidelității, responsabilității şi devoțiunii reciproce. Contractele prenupțiale, concubinajul şi divorțurile premature devin, tot mai mult, normative. Abia ne mai surprinde atunci creşterea exponențială a „căsătoriei-surogat" a homosexualilor, sarcini ale adolescentelor cu *single-parenting şi* exploatarea sexuală a minorilor.

Pe de altă parte, aparatele de respirat, dializele şi alte instrumente banale ale medicinei moderne ridică probleme teribile privind alocarea unor resurse limitate şi selectarea celor care vor beneficia de tratament. Progresele medicale cum ar fi antibioticele, ventilatoarele sau transplantul de organe vitale fac posibilă menținerea existenței biologice aproape nedefinit, chiar atunci când pacientul

este într-o comă adâncă sau în stare vegetativă prelungită, cazuri care altădată ar fi permis muribunzilor să trecă în linişte în mâinile lui Dumnezeu. (Doar cei mai în vârstă decât noi îşi amintesc de vremea când pneumonia era declarată drept „prietenul muribundului”.) Toate acestea ne pun în fața unor dileme etice: „deciziile dificile” provocate de progresele biomedicinii. Prin urmare, este absolut necesar să *meditām împreună* cu medicii şi cu teologii, pentru a determina uzul şi limitele adecvate ale tehnologiei medicale moderne.

**2.** Un alt domeniu cu grave implicații etice este cel al *ingineriei genetice*, îndeosebi inițiativa genomului uman. Putința de a identifica şi restructura materialul genetic a creat posibilitatea de a manipula viața, umană şi nu numai, la nivelul ei cel mai adânc. O consecință înspăimântătoare a acestor progrese este reacția inevitabilă a companiilor de asigurări, care vor refuza să plătească pentru ajutorul unui copil declarat *in utero* cu defecte genetice şi de aceea subiect al avortului legal.

Un alt potențial pericol priveşte manipularea genetică în numele „eugeniei”, care caută îmbunătățirea genetică a speciilor umane. Eugenia negativă sau terapeutică promite să prevină sau să vindece boli care sunt ori chinuitoare, epuizante, ori letale. Eugenia pozitivă sau „inovațională”, care ar intensifica trăsăturile şi capacitățile pozitive, s-a dovedit dezastruoasă în mâinile naziştilor şi dă slabe semnale în zilele noastre. Unii întreabă: dacă putem crea noi forme de viață în agricultură şi la unele animale, de ce nu am perfecționa umanitatea, sporind inteligența, puterea fizică ş.a.m.d.? Problema stă, desigur, în deciderea asupra caracteristicilor care vor fi socotite drept potrivite pentru ceea ce eminentul eticist protestant Paul Ramsey numea „omul contrafăcut” („omul-surogat”). În lumea modernă, unde competiția este o forță dominantă în motivarea comportamentului uman, iar supraviețuirea depinde adesea de rezistența în fața amenințării fizice şi a stresului emoțional, criteriile determinării „calităților” care ar trebui intensificate în specia umană este puțin probabil să fie alese cu referire la cele zece porunci sau la Predica de pe Munte.

**3.** Biserica se confruntă cu probleme la fel de grave create de mass-media şi de explozia de *informație* computerizată. Aşa-zisa supra-informație oferă un remarcabil potențial pentru bine, făcând posibilă educația interactivă, slujbe la domiciliu preferabile celor îndepărtate, precum şi accesul la resurse globale interconectate. Dar aceeaşi supra-informație poate duce la subminarea valorilor sociale şi spirituale: de exemplu, controlul mental al T.V., ceea ce înseamnă aducerea la cel mai josnic numitor comun; sau puterea mediei concentrată în doar câteva mâini, ducând la tot mai multe ştiri fabricate sau transmiterea de informații negative pe Internet, violând cele mai elementare drepturi ale intimității; sau intensificarea relațiilor între universități, armate şi afaceri, rezultând un „complex

militar-industrial-academic" care este cu totul în detrimentul libertăţii personale şi academice.

O consecinţă de o apreciabilă importanţă a acestei explozii de informaţie este aceea că ea concentrează toată atenţia şi resursele noastre asupra tehnologiei în sine, cum putem vedea astăzi în şcoli şi universităţi. Odată cu „centralizarea computerizată" creşte dezinteresul pentru filosofie, artă şi literatură. A scrie un program pe calculator în zilele noastre este mult mai important şi util decât a scrie un poem. E o stare tragică a lucrurilor, care a diminuat serios capacitatea noastră de creativitate şi a dus la o gravă criză spirituală, individuală şi colectivă. De aceea, ea trebuie tratată ca o problemă „bioetică" de primă importanţă.

**4.** *Psihologia modernă* a făcut şi ea progrese în ambele sensuri: pozitiv şi negativ. Pe de o parte, ne-a înzestrat cu o nouă şi importantă perspectivă a comportamentelor specifice, de obicei atribuite „voinţei libere". De pildă, astăzi ştim că alcoolismul este mai degrabă o boală decât rezultatul unei „voinţe slabe"; ştim că mânia cronică e adesea expresia unei furii suprimate ca rezultat al unui abuz din copilărie; şi mai ştim că anumite forme ale criminalităţii, şi multe cazuri de sinucidere, sunt rezultatul dezechilibrelor din neurotransmiţătorii creierului. Pe deasupra, intuiţiile oferite de studiul psihologic au dus la crearea unor terapii cu medicamente care au îmbunătăţit semnificativ calitatea vieţii pentru oameni care suferă de boli altădată considerate boli mentale în întregime debilitante mutilatoare.

Cosecinţele negative ale fascinaţiei noastre pentru psihologia modernă sunt practic de ordin spiritual. Accentuând corespondenţele neuro-chimicale ale diferitelor tipuri de comportament antisocial – de la alcoolism, la abuzul sexual şi sinucidere – explicaţiile psihologice pot duce uşor la relativism şi la anularea responsabilităţii personale. Întrebarea esenţială provocată de psihologia modernă este cea pusă cu mulţi ani în urmă de Dr. Karl Menninger: care fapte pot fi considerate păcate? Dacă creştinii ortodocşi vor birui suspiciunea lor asupra psihologiei, aceasta nu înseamnă că nu vor fi conştienţi de puterea păcatului şi importanţa responsabilităţii în problemele noastre personale şi sociale.

## Etica biomedicală ca disciplină teologică

Acestea sunt doar câteva din problemele contemporane care i-au condus pe teologi şi pe filozofi, ca şi pe medici şi jurişti, la crearea „bioeticii". Termenul este nefericit, de vreme ce este separat în concepția curentă de ceea ce învață teologia morală pornind de la premisa că viața umană este cu adevărat un dar divin, al cărei sens şi finalitate pot fi descrise doar în limbajul ascetismului, sfințeniei, iluminării, desăvârşirii şi îndumnezeirii.

În capitolele următoare ne vom concentra asupra câtorva probleme specifice vieții umane, de la zămislire până la moarte. Una din primele noastre preocupări priveşte disciplina eticii medicale şi încercările ei de a pune probleme ce au fost ridicate de recentele progrese ale tehnologiei biomedicale. Înainte de a ne referi la aceste probleme, trebuie să arătăm de ce, din punct de vedere ortodox, etica medicală trebuie înțeleasă ca o *disciplină teologică*.

În general, „etica" studiază comportamentul uman. Ea este de regulă privită ca o ştiință *descriptivă* care încearcă să înțeleagă şi să analizeze principiile şi valorile fundamentale care guvernează conduita umană. „Teologia morală", pe de altă parte, este de obicei considerată ca fiind *prescriptivă*: ea propune „imperativele" ce orânduiesc viața morală ca răspuns la poruncile divine aşa cum apar ele în Scriptură şi în alte surse ale Sfintei Tradiții. Totuşi, a vorbi despre o etică „creştină" specifică înseamnă a complica problema, de vreme ce ea sugerează că scopul disciplinei este nu doar de a analiza comportamente, ci şi de a propune un tratament pentru bolile morale, respectiv pentru păcat. În general, deci, etica creştină şi teologia morală creştină sunt echivalente, de vreme ce emiterea de judecăți morale implică prin chiar natura sa o străduință spre sfințenie. Acest lucru este valabil şi pentru relativ noua disciplină a eticii medicale sau „biomedicale". Expresia s-ar putea referi pur şi simplu la modul în care medicii şi alți specialişti tratează pacienții. Astfel, ea ar putea fi pur descriptivă (analizând valorile, motivele şi intențiile echipei medicale); sau, dacă se aventurează pe tărâmul prescripției (cum trebuie să se comporte echipa şi de ce), directivele ei morale vor fi guvernate de perspectiva filosofică personală a eticiştilor. Pe de altă parte, „Etica medicală creştină" (dacă este ortodoxă), presupune un sistem valoric bazat pe anumite adevăruri, sau mai degrabă pe Adevărul care s-a revelat şi continuă să se reveleze în Biserică, adică realitatea atotcuprinzătoare a prezenței lui Dumnezeu în creație.

Etica ortodoxă şi în special etica medicală sau bioetică, care se ocupă mai ales de problema vieții şi a morții, este bazată pe cel puțin următoarele presupoziții:

**1).** Dumnezeu este Stăpân peste fiecare aspect al existenței umane, de la

zămislire până la mormânt şi dincolo de moarte. Această convingere este bine exprimată într-o cunoscută rugăciune de dimineață, atribuită fie Sfântului Filaret al Moscovei (1867), fie părinților spirituali de la mănăstirea Optima: „Învață-mă să întâmpin cele ce vin asupra mea, cu pacea sufletului şi cu convingerea clară că voia Ta guvernează totul… În momente neprevăzute, ajută-mă să-mi amintesc că toate sunt trimise de Tine". Imperativul divin „Alege viața!" este împlinit iubindu-L pe Domnul, supunându-ne voii Lui şi îndreptându-ne spre El (Deut. 30, 19), adică, oferindu-ne pe noi înşine în întregime autorității Sale divine. Această autoritate este cu siguranță prezentă în apelul Bisericii Ortodoxe de a respinge avortul, euthanasia şi alte proceduri prin care luăm viața (sau moartea) în propriile noastre mâini.

**2).** Sfânta Treime – caracterizată prin „comuniune şi alteritate", prin unitate de esență şi distincția persoanelor – trebuie să fie modelul sau icoana fiecărei relații umane. Uniți prin aceeaşi natură umană în comuniunea Trupului eclesial, împărtăşind unii altora diferitele daruri spirituale, noi suntem chemați la „responsabilitate": să *răspundem* unul celuilalt cu dragoste jertfelnică, care reflectă iubirea nesfârşită a celor trei Persoane ale dumnezeirii, împărtăşită în sânul Treimii şi „revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt" (Rom. 5, 5).

**3).** Creşterea în viața morală este posibilă atât timp cât experimentăm „tensiunea eshatologică" a vieții veşnice prezentă în mijlocul nostru. „Vine ceasul şi acum este", când singura semnificație şi valoare a existenței umane este să ne închinăm Tatălui „în duh şi adevăr" (In. 4, 23-24). Etica creştină este esențial „teologică" – în sensul biblic profund – concentrându-se asupra realizării aici şi acum a frumuseții, adevărului şi desăvârşirii vieții din Împărăția lui Dumnezeu.

Care sunt implicațiile acestor principii pentru etica medicală? Date fiind împrejurările în care trăim azi, putem afirma următoarele.

Sănătatea şi integritatea, au sensul lor ultim numai în perspectiva voinței divine veşnice, a iconomiei divine ce se va împlini „la a doua şi mărita venire" a lui Iisus Hristos. De aceea, serviciul medical trebuie să urmărească nu numai scopul proxim al redării şi îmbunătățirii sănătății trupeşti; el ar trebui să tindă să ofere condiții optime pentru creşterea spirituală a pacientului în fiecare moment din ciclul vieții. Aceasta înseamnă a vindeca bolile şi înseamnă, mai ales în cazul muribunzilor, alinarea durerii prin mijloace adecvate pentru a permite pacientului, prin rugăciune, spovedanie şi împărtăşanie, să se predea în mâinile lui Dumnezeu.

„Grandomania medicală" rezultă prea adesea din încercarea trufaşă a personalului medical de a evita „eşecul", definit ca „pierdere" a pacientului datorită morții sale. Această prezumție e responsabilă în mare parte de suferințele pacienților şi ale familiilor lor, şi este idolatrie de cel mai înalt grad, atâta timp cât echipa medicală îşi asumă rolul lui Dumnezeu.

Apoi, probleme ca şi „consimțământul" sau „drepturile

pacientului" trebuie evaluate în lumina învățăturii Evangheliei despre libertate şi responsabilitate. Unii eticişti creştini de astăzi sugerează că unirea noastră în Trupul lui Hristos implică un angajament reciproc care în anumite cazuri transcende nevoia consimțământului şi transformă noțiunea de „drepturi" personale în gestul jertfelnic al grijii pentru alții din iubire. În timp ce această concepție întinde spectrul „terenului minat" spre paternalism într-un mod clar şi poate periculos, deci (potențial) periclitând autonomia pacientului şi însuşi principiul consimțământului, concepția teologică este profund „evanghelică". Ea recunoaşte că, din punctul de vedere al îngrijirii medicale, sensul şi valoarea ultimă în viață constau nu în conservarea existenței biologice, ci în predarea de sine în grija lui Dumnezeu. Şi se întemeiază astfel relații personale – între medic şi pacient, între echipa medicală şi familia pacientului – bazate pe relația esențială a iubirii, încrederii şi devoțiunii reciproce împărtăşită de cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Tehnologia medicală modernă a produs minuni pentru care mulți dintre noi vom fi veşnic recunoscători. Dar ca orice invenție omenească, această tehnologie şi aplicațiile ei trebuie să fie permanent reevaluate şi judecate în lumina Sfintei Tradiții. Parafrazând o celebră maximă, „etica e prea importantă pentru a fi lăsată în mâinile eticiştilor". În esența ei, etica creştină este un mijloc de a sluji Bisericii. Aceasta înseamnă că a face etică este o lucrare comună pentru care fiecare e responsabil. La fel cum fiecare creştin e chemat să fie teolog, oferindu-se pe sine şi lumea întregă lui Dumnezeu în rugăciune, fiecare e chemat să fie un eticist, un „teolog moralist" în sens propriu. Informându-ne asupra problemelor, discutându-le în familie, parohie şi la serviciu, luând o poziție, publică şi personală, care să reflecte înțelegerea noastră asupra Evangheliei şi a imperativelor divine, le putem fi de folos numeroşilor specialişti în ajutorul medical, care trăiesc pentru a ne servi pe noi, furnizându-le călăuzirea şi discernământul pe care-l caută. Astfel, „etica medicală" poate fi repusă în locul ei potrivit, ca o *disciplină teologică* care serveşte slava lui Hristos şi sănătatea spirituală a membrilor Trupului Său.

Înainte de a trece la problemele biomedicale specifice, ar fi bine să detaliem *presupozițiile teologice* care guvernează luarea deciziilor morale. Astfel, capitolul întâi dezvoltă câteva din aceste învățături dogmatice ortodoxe, notate în această introducere, mai ales cele care se referă la problema vieții şi a morții. Scopul lor este de a oferi cititorului o perspectivă concretă, o viziune a prezenței şi scopului lui Dumnezeu în creație şi în existența umană, asigurând temelia pentru judecățile morale specifice atinse în capitolele următoare. Înainte de toate, se încearcă argumentarea din Sfânta Tradiție a convingerii că viața umană este într-adevăr un dar divin, care trebuie primit cu recunoştință profundă şi oferit apoi Creatorului Vieții ca o „jertfă a laudei".

## 1. Fundamentele Teologice ale Eticii Ortodoxe Creştine

*„Totul există din dorința Tatălui, ia ființă prin acțiunea Fiului şi atinge perfecțiunea prin Duhul Sfânt … Numărul trei, prin urmare, ni se întipăreşte astfel în minte: Dumnezeu – Cel care porunceşte, Cuvântul – Cel care creează, Duhul – Cel care întăreşte. Şi ce ar putea însemna să întăreşti,dacă nu să faci ceva perfect în sfințenie?" – Sf. Vasile cel Mare*

*„Frumusețea divină se oglindeşte în şi prin toate lucrurile nenumărate pe care Creatorul le-a făcut, dar străluceşte predominant în icoana vie a lui Dumnezeu, adică în ființa umană". – Ep. Kallistos Ware*

### Viața Morală: „Libertatea în duh"

Dumnezeu este Alfa şi Omega vieții omeneşti, Creatorul, Izbăvitorul şi împlinirea ultimă a fiecărei existențe personale. Fiecare om, bărbat şi femeie, este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 1, 26-27). Fiecare, fără excepție, are capacitatea de a atinge virtutea, sfințenia, şi în cele din urmă theosis-ul sau „îndumnezeirea": participarea deplină şi eternă la energiile sau atributele divine. Din acest motiv, tradiția creştină accentuează atât de stăruitor faptul că viața umană este sacră. Această sacralitate îşi are temeiul în Dumnezeu şi este o expresie a iubirii Sale. Ea este un dar: darul vieții şi sfințeniei lui Dumnezeu Însuşi, dăruite nouă fără vreun merit al nostru personal. Despărțită de acest dar, viața este fără sens, absurdă.

Recunoaşterea şi preamărirea lui Dumnezeu ca Domn al vieții noastre constituie temelia pe care ne fundamentăm înțelegerea şi speranța care duc spre viața virtuoasă sau sfântă, viață ce este conformă voinței divine şi care manifestă atributele divine ale frumuseții, adevărului, dreptății şi iubirii. Mărturisirea lui Dumnezeu ca Suveran absolut şi celebrarea acestei convingeri în cultul Bisericii constituie astfel fundamentul teoriei morale creştine.

Problematica teologiei morale, care cauzează dileme etice în viața de toate zilele, este determinată de conflictul dintre mărturisirea credinței noastre şi

„pasiunile” noastre, „îmboldirile cărnii” care duc la păcat şi la despărţirea de Dumnezeu, Care este singurul izvor şi unica împlinire a existenţei umane. Dacă nu ar exista acest conflict, am putea prin însăşi natura noastră să recunoaştem voinţa lui Dumnezeu şi să ne conformăm atitudinea şi acţiunile noastre cu ale Acestuia. Nu ar mai exista astfel „dileme etice” sau alegeri dificile în viaţa morală. Totuşi, păcatul – care este autonomia umană (autexousia), răvăşită de furie – a corupt natura noastră creată, capacitatea „naturală” a fiecărei persoane, în virtutea chipului divin dinlăuntru, de a-L cunoaşte, de a-L iubi şi de a se supune în mod consecvent lui Dumnezeu înainte de toate. „Fiindcă toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu”, afirmă Sfântul Pavel (Rom. 3, 23). Cu toţii suportăm efectele istovitoare ale propriei noastre păcătoşenii. Ca o consecinţă, chiar şi cel mai devotat sau sfânt dintre noi trăieşte conflictul existent între credinţă şi pasiuni.

Dobândirea virtuţilor bunătăţii, iubirii, milei şi dreptăţii necesită o disciplină – askesis (luptă) – a pocăinţei continue. Întoarcerea presupusă de metanoia sau căinţă, nu poate fi o întoarcere înspre noi înşine, înspre natura noastră căzută şi coruptă. Aceasta nu poate fi decât o întoarcere la Dumnezeu. Comportamentul etic creştin nu poate fi predicat pe baza unor idealuri sau ţeluri omeneşti. Condiţiile şi scopurile lui, ca şi viaţa umană însăşi, trebuie fundamentate în Dumnezeu, Care singur hotărăşte ce este bine, drept sau corect, şi Care ne descoperă aceste hotărâri prin Scriptură, rugăciune şi alte aspecte ale experienţei eclesiale.

Prin urmare, etica creştină trebuie fundamentată în Revelaţie. Dacă ne vom angaja în lucrarea de modelare/conformare a voinţei, dorinţelor şi acţiunilor noastre voinţei lui Dumnezeu, trebuie să ştim ce implică această voinţă divină. Cum vrea, de fapt Dumnezeu să ne purtăm? Dacă vom căuta răspunsul în Scriptură sau în tradiţia Bisericii, vom găsi indicaţii precise. Una din ele se remarcă înaintea tuturor. „Dumnezeu este iubire”, ne spune Apostolul Ioan (I In. 4, 7-12). Astfel, faptele şi acţiunile noastre vor reflecta în mod real iubirea jertfelnică ce a culminat în răstignirea lui Iisus Hristos, Fiul iubit al Tatălui.

Această iubire revelată este esenţial trinitară, o comuniune a devoţiunii reciproce şi a dăruirii de sine, împărtăşită în mod egal între cele trei Persoane divine. Ca atare ea este întotdeauna îndreptată spre celălalt, ea este un dar al sinelui, oferit în mod liber celuilalt şi de dragul celuilalt. Răspunsul omenesc la această iubire este, de asemenea, obştesc. Ştiind că suntem obiectul afecţiunii adânci şi tandre a lui Dumnezeu, noi îi oferim în schimb iubirea noastră, prin rugăciunile noastre şi prin fidelitatea cu care îi împlinim poruncile. În acelaşi timp, noi ne aplecăm, plini de dragoste, spre celălalt – spre fiecare „celălalt” – care, asemenea nouă, poartă în adâncul sufletului chipul frumuseţii şi vieţii divine. Nu există nici o limită sau restricţie pentru această iubire. Ea va fi împărtăşită în aceeaşi măsură prietenilor sau duşmanilor, ortodocşilor sau eterodocşilor, fără a ţine cont de identitatea etnică, clasă socială, rasă, religie sau sex. Dumnezeu

ne-a arătat dragostea Sa nemărginită, care înzestrează fiecare ființă umană cu valoare şi demnitate infinită. Fiecare „celălalt”, de aceea, este vrednic de dragostea noastră, pentru că cere într-adevăr dragostea noastră. În simplele, dar profundele cuvinte ale lui O. Clement: „Tout homme a droit a une compassion infinite” – „fiecare persoană merită o compasiune infinită”.

Această convingere i-a determinat pe teologii moralişti ortodocşi să dezvolte o „etică a iubirii”, distinctă de etica „virtuții” sau etica „legii naturale”. Desigur, cele trei nu se exclud reciproc. Etica ortodoxă poate stărui asupra importanței reflectării iubirii divine în faptele oamenilor, dar motivația din spatele acestor „acte ale iubirii” va fi căutarea virtuții, iar conținutul şi aplicația ei vor fi prevăzute de „legea” lui Dumnezeu Însuşi, revelată în creație. Totuşi, învățătura ortodoxă afirmă că nu există o distincție radicală între revelația „generală” şi cea „specială”, între „legea naturală” şi „legea lui Hristos” (Gal. 6, 2). Pentru a cunoaşte voia lui Dumnezeu, trebuie să cercetăm în întregime, adâncimile şi bogățiile tuturor surselor revelației din Biserică: Scriptura, scrierile doctrinare, ascetice şi mistice ale Sfinților Părinți, Liturghia creştină şi tradițiile privind cultul personal (de pildă, „isihasmul” sau rugăciunea inimii), canoanele, iconografia şi alte reprezentări grafice ale credinței, precum arhitectura bisericească; de asemenea, hagiografia sau viețile şi învățăturile sfinților. Toate aceste surse sunt necesare, pentru că Iisus Hristos, chipul sau „icoana” lui Dumnezeu şi reflecția slavei Sale (Col. 1, 15; Evrei 1, 3), descoperă „fața” Tatălui – frumusețea şi voința divină – nu doar în timpul vieții Sale pământeşti şi nu doar în Scripturile canonice, ci şi ca Domnul înviat şi mărit, Care e prezent şi lucrează în Biserică prin Sfântul Duh.

Oricât de adevărate ar fi acestea, descoperirea voinței Tatălui în şi prin Fiul şi Duhul se face de foarte puține ori cu privire la acțiuni particulare ce trebuie urmate în situații concrete. Îndeosebi în aceste vremuri ale progreselor teribile în tehnologia biomedicală, ne confruntăm adesea cu decizii pentru care se pare că nu găsim un temei solid în sursele Revelației, inclusiv Sfânta Scriptură. Cele zece porunci, Fericirile şi coduri de lege asemănătoare (cf. Efes. 5, Col. 3, I Pt. 2), alături de învățăturile concrete ale lui Iisus, Pavel şi ale altor scriitori apostolici (e.g. asupra căsătoriei şi divorțului Mt. 19, 3-12; I Cor. 7, 10-16, sau despre înviere şi judecată: Mt. 25, 31-46; In. 5, 19-29; I Cor. 15, 34-58), ne înzestrează cu un număr important, dar limitat de reguli în vederea luării deciziilor etice. Ele interzic sau proscriu anumite fapte (idolatria, crima, furtul, adulterul) şi poruncesc sau prescriu altele (curățenia inimii, împăcarea, faptele iubirii, evanghelizarea), uneori cu nebănuită concretețe: „Oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, şi se va însura cu alta, săvârşeşte adulter”.(Mt. 19, 9); „Sau nu ştiți că cel ce se alipeşte de desfrânată este un singur trup cu ea?” (I Cor. 6, 16); „Podoaba voastră să nu fie cea din afară: împletirea părului” (I Pt. 3, 3).

În zilele noastre, aşa cum am precizat în Introducere, se ivesc

probleme etice majore în privința cărora Biblia şi tradiția Bisericii par a păstra tăcerea: politica defensivă într-o epocă a armelor nucleare şi a terorismului sponsorizat de stat, contracepția şi fertilizarea in vitro, sinuciderea asistată în cazul muribunzilor şi multe altele. De aceea, întrebarea se ridică asupra relevanței mărturiei biblice. Cât de folositoare poate fi Biblia pentru îndreptarea moralității, dacă atâtea probleme etice stringente ale zilelor noastre nu sunt nici măcar menționate în ea?

Totuşi, a privi lucrurile în acest mod înseamnă a pune o falsă problemă. Valoarea Scripturii şi a întregii tradiții creştine în privința îndreptării moralității nu rezidă în cele din urmă în regulile variate pe care ea le prescrie. Christos Yannaras are dreptate când spune: „Dacă privim moralitatea ca pe o simplă conformare a omului față de un cod de lege autoritativ sau convențional, atunci etica devine alibiul omului pentru problema lui existențială". Acea problemă existențială care ne atinge pe toți, priveşte în ultimă instanță mântuirea noastră veşnică mai degrabă decât conformitatea cu un cod exterior care să ne conducă acțiunile. Scopul ultim al moralității creştine nu este supunerea, şi nici măcar „desăvârşirea", definită ca imitare fidelă a atributelor divine ale bunătății şi iubirii. Adevăratul ei scop este viața: veşnică, binecuvântată şi fericită în sânul Treimii.

Moralitatea se raportează la destinul nostru personal ca purtători ai chipului divin, fiind chemați, în comuniune cu ceilalți, să atingem asemănarea divină. Înțelegem de aici că moralitatea este esențial eclesială. Nu există o „moralitate personală", de vreme ce scopul vieții noastre este să-i îmbrățişăm pe ceilalți cu puterea mântuitoare a puterii divine. Importanța Scripturii pentru viața morală constă nu atât în regulile pe care le prescrie, ci în ethos-ul pe care-l relevă în comunitatea credinței. Acest ethos (din care derivă cuvântul „etică") poate fi descris ca un ethos al Duhului, cu temelia în acțiunea mântuitoare a lui Hristos şi hrănit de viața liturgică sacramentală a Bisericii. Este, înainte de toate, un ethos al libertății existențiale, care permite persoanei umane să realizeze sau să respingă scopul vieții, să răspundă lui Dumezeu şi celorlalți prin iubire jertfelnică sau să arunce pe cineva în iadul pe care Sartre îl definea sarcastic ca fiind „ceilalți".

Din această perspectivă, moralitatea poate fi definită ca viață în libertatea Duhului. Acestea fiind spuse, este adevărat totuşi faptul că avem nevoie de anumite directive în viața morală, indicații clare asupra a ceea ce Dumnezeu ar vrea să facem în anumite situații concrete. Existența creştină ne antrenează permanent într-o luptă dublă: să discernem voița divină şi să ne conformăm propria voință şi atitudinile aceleia. O anumită abordare „deontologică" sau după reguli a judecăților morale este necesară dacă vom duce acea luptă, indiferent de rezultat. Deşi Scriptura şi interpretarea ei de-a lungul istoriei Bisericii nu ne vor oferi răspunsuri explicite la multe din dilemele etice cu care ne confruntăm azi, ea informează, conturează şi susține ethos-ul creştin, prin care pot fi găsite

asemenea răspunsuri. În cadrul Ortodoxiei, aceasta echivalează cu dobândirea unei „minți” scripturistice şi patristice, o percepție luminată a unor adevăruri fundamentale care trebuie să susțină în întregime judecățile etice adecvate. Aceste adevăruri se referă la Dumnezeu, la noi înşine şi la destinul nostru personal şi comunitar. Ele constituie firele vitale din care e construită țesătura vieții noastre creştine.

Dacă există în prezent atâta confuzie în privința luării deciziilor etice, aceasta nu se întâmplă doar datorită noutății şi complexității problemelor cu care ne confruntăm. Motivul principal este faptul că disciplina eticii a fost tăiată din rădăcinile ei teologice. Dacă e să se constituie ca o veritabilă „teologie morală”, reflecția etică trebuie să pornească de la credința Bisericii şi să o exprime pe aceasta. Ea trebuie să înceapă şi să sfârşească cu convingerea că Iisus Hristos singur este Calea, Adevărul şi Viața, temelia şi finalitatea oricărei acțiuni morale, oricât de specifică (concretă) sau trivială ar părea. Etica este teologie aplicată, teologia în acțiune. Ca atare, ea îşi găseşte cea mai elementară şi elocventă afirmare în cunoscuta exhortație liturgică care încheie multe slujbele ortodoxe: „Să ne predăm pe noi înşine şi unii pe alții şi toată viața noastră lui Hristos Dumnezeul nostru”.

Înainte de a ne referi la problemele morale concrete, am putea relua câteva din elementele fundamentale ale credinței creştine care susțin reflecția adevăratei morale. Următoarele părți ale capitolului se vor opri asupra unor doctrine sau învățături ale Bisericii care definesc Ortodoxia: învățături despre Dumnezeu – Treimea, despre persoana umană ca purtătoare a chipului lui Dumnezeu, despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos şi despre theosis sau îndumnezeire ca scopul ultim al existenței umane. În final ne vom referi la problema discernământului în viața morală şi la lucrarea Sfântului Duh în conştiința umană în privința acestui discernământ.

Astfel, vom putea arăta în ce fel tradiția biblică şi patristică poate vorbi (direct şi ferm) despre problemele morale care apar atât de chinuitoare astăzi. Prima întrebare ce trebuie reținută este aceasta: În ce fel pot fi principiile teologice abstracte aplicate în „momente etice” concrete, mai ales când trebuie luate decizii de viață şi moarte? În ce fel, cu alte cuvinte, pot principiile credinței noastre să ne ajute să cunoaştem voința lui Dumnezeu în situații concrete şi să acționăm conform acestei voințe, pentru binele nostru şi al celor pentru care suntem responsabili?

## Dumnezeu ca Treime

Părinţii răsăriteni pun în centrul reflecţiei lor teologice Revelaţia: descoperirea vieţii şi voinţei divine. Dumnezeu Se descoperă pe Sine în ordinea naturală (Rom. 1, 20), dar numai ca şi Creator, Domn şi Judecător. Cunoaşterea lui Dumnezeu ca Mântuiror şi Izbăvitor, Care ne comunică profunzimile iubirii Sale şi ne face părtaşi la viaţa Sa divină, este cerută de revelaţia specială care-şi găseşte expresia în Scriptură, în definiţiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice şi în experienţa Bisericii. Toate acestea formează ceea ce numim Sfânta Tradiţie, care vorbeşte despre cunoaşterea lui Dumnezeu, indispensabilă mântuirii umanităţii.

Întreaga Revelaţie este, în cele din urmă soteriologică. Ea este dată, aşa cum arată Liturghia euharistică, „pentru viaţa lumii şi mântuirea ei". Totuşi, pentru Părinţii greci, aceasta nu înseamnă că îl cunoaştem pe Dumnezeu numai în actele sau lucrarea Sa mântuitoare. Putem, de asemenea, cunoaşte, într-o oarecare măsură, despre fiinţa lui Dumnezeu. Prin urmare, ei fac o distincţie între teologie şi iconomie. Primul termen se referă la relaţiile din sânul divinităţii, iar al doilea la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în creaţie. Adevărata teologie priveşte deci ceea ce am putea numi „Treimea imanentă", pe când lucrarea mântuirii este o expresie a „Treimii iconomice", Dumnezeu ad extra. Distincţia este oarecum artificială, dar folositoare, atâta vreme cât permite afirmarea cunoaşterii noastre despre Dumnezeu care nu se limitează la „actele Sale atotputernice" în istorie, ci care include şi o percepţie a lui Dumnezeu aşa cum este în El Însuşi, dincolo de relaţia Sa cu creaţia.

Conţinutul acestei cunoaşteri revelate a lui Dumnezeu este exprimat în modul cel mai adecvat în limbajul primelor două Sinoade ecumenice, ca unire a celor trei Persoane divine (hypostasis) într-o singură Natură sau Esenţă divină (ousia). Potrivit sintezelor teologice făcute de Părinţii capadocieni ai veacului al patrulea (Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz şi Grigore de Nysa), cele trei ipostasuri se disting în cele din urmă doar datorită originii lor. Tatăl este „nenăscut" din veşnicie, Fiul este din veşnicie „născut" din Tatăl, iar Sfântul Duh „purcede" din veşnicie din Tatăl. Consubstanţiale (homoousios, „de aceeaşi natură [divină]) şi fără de început, cele trei împărtăşesc nu numai aceeaşi esenţă sau natură, ci şi aceeaşi voinţă, aceeaşi energie sau activitate.

În experienţa umană, voinţa divină este exprimată ca „iconomie", acţiunea prin care Dumnezeu mântuieşte omenirea şi universul laolaltă. Cu totul inaccesibil în natura Sa divină, Dumnezeu Se descoperă pe Sine şi îşi exercită voinţa prin ipostasurile sau Persoanele divine. Teologia bizantină descrie această „iconomie" în termeni de „hristologie pneumatică". Aceasta accentuează absoluta unire fără

amestecare a lucrării conjugate a Fiului şi Duhului Sfânt în vederea conducerii credincioşilor spre cunoaşterea şi unirea cu Tatăl. Revelația şi harul izbăvitor vin de la Tatăl prin Fiul şi se manifestă şi sunt făcute accesibile de Sfântul Duh în Biserică. Hristologia pneumatică distinge o dublă mişcare dinspre divinitate înspre lume. Pe de o parte, credincioşii experiază prezența puterii mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu, iar Cuvântul sau Fiul divin trimite apoi Duhul peste comunitatea credincioşilor (In. 15, 26; In. 16, 7; F. Ap. 2, 23). Pe de altă parte, Duhul „trimite" Fiul prin Întrupare (Lc. 1, 35) şi îl manifestă prin Înviere (Rom. 1, 4; I Tim. 3, 16; sensul probabil al expresiei *edikaiôthę en pneumati*). El continuă apoi să-l reveleze pe Fiul sau pe Cuvântul veşnic în era eshatologică a Bisericii. Această „dublă revelație" – a Fiului prin Duhul şi a Duhului prin Fiul – face posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu, pe care Iisus o numeşte „viața veşnică" (In. 17, 3).

Mântuirea constă în „cunoaşterea lui Dumnezeu", revendicată de Revelație. Această cunoaştere, care se referă atât la Treimea „imanentă", cât şi la cea „iconomică", îşi are obârşia/temeiul în dezvăluirea de Sine a lui Dumnezeu. Duhul Însuşi e Cel Care manifestă Cuvântul veşnic al lui Dumnezeu şi inspiră interpretarea mărturiei scripturistice la acest Cuvânt. Şi tot Duhul face din Cuvânt „puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea a tot celui care crede" (Rom. 1, 16).

Revelarea de Sine care duce la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la comuniunea veşnică cu El este o expresie a voinței comune a celor trei ipostasuri divine. Este o revelație personală, care comunică viața divină ca un act al dragostei care iese din sine. Această dragoste uneşte cele trei Persoane în lăuntrul divinității (Duhul rămâne un ipostas distinct şi nu e redus la un nexus amoris sau „pod al iubirii"). În adâncimea şi intensitatea ei inepuizabilă, această dragoste se revarsă peste „limitele nesfârşite" ale ființei divine, pentru a îmbrățişa, mântui şi transfigura obiectul afecțiunii ei.

Dar care este obiectul iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu? Pentru Părinții greci, acesta nu este doar umanitatea – bărbați şi femei creați după chipul lui Dumnezeu – ci întreaga creație.

După Origen († 254), creația este o funcție a naturii divine. Prin urmare, creația trebuie să fie co-eternă cu această natură, de unde Origen deduce/postulează eternitatea ordinei create. Împotriva acestui punct de vedere, Sfântul Atanasie († 373) şi întreaga Ortodoxie arată că creația este *ex nihilo*, ființă din ne-ființă, săvârşită ca o expresie a voinței divine. Dumnezeu, cum se spune adesea, „riscă enorm creând o natură diferită de a Sa". „Din nimic", El „cheamă toate la ființă", astfel încât creația are o origine şi un telos, un început şi o împlinire, când moartea va fi învinsă, iar Fiul Se va supune pe Sine şi cosmosul întreg (ta panta) Tatălui, ca „Dumnezeu să fie totul în toate" (panta en pasin) (I Cor. 15, 28).

Această distincție necesară şi radicală între natura divină şi natura creată îi conduce pe Părinți, de la Atanasie la Grigore Palama († 1359), la o altă

distincție în sânul divinității. Pentru a exprima misterul intervenției divine în creație, păstrând totuşi absoluta „alteritate" a lui Dumnezeu, ei disting între esența (ousia) şi lucrările sau energiile divine. În timp ce Dumnezeu rămâne cu totul incognoscibil şi inaccesibil în esența Sa, El Se descoperă pe Sine şi îşi exercită voința prin energiile Sale – atributele Sale, ca iubirea, mila, înțelepciunea, puterea şi dreptatea – care sunt adesea identificate cu harul divin. Aceasta nu este, cum s-a afirmat, o teorie gnosticizantă a emanației. Dumnezeu este prezent în întregime în energiile Sale, conducând persoanele (umane) şi cosmosul spre comuniunea cu El. Prin aceste energii, El transfigurează cosmosul, umplând întreaga creație cu sfințenie.

Deşi inițiativa activității mântuitoare rămâne în întregime a lui Dumnezeu, obiectul acestei activități – umanitatea şi cosmosul – nu este pasiv sau static. În virtutea naturii noastre create, posedăm predispoziția adâncă, dinamică pentru răspuns, unul care implică întregul cosmos, pentru care fiecare din noi e un „microcosm". Această predispoziție sădită de Dumnezeu în noi – care e una a „libertății în responsabilitate" – face posibilă şi necesară angajarea noastră în continua pocăință şi în lupta ascetică împotriva puterilor demonice din sânul creației. Dar această capacitate de a răspunde la inițiativa lui Dumnezeu în „libertatea Duhului" ne oferă, de asemenea, posibilitatea de a atinge participarea transcendentă şi transformatoare la energiile divine, ceea ce duce la „îndumnezeirea noastră".

## Persoana Umană: de la Chip la Asemănare

Persoana umană este expresia cea mai sublimă a activității creatoare a lui Dumnezeu. Adam şi Eva, bărbat şi femeie, sunt creați după „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" (Fac. 1, 26). Dumnezeu este izvorul şi destinul vieții umane create. „Chipul" Său se realizează în ființele umane nu atât prin atribute particulare (iubire, rațiune), cât prin calitatea personală distinctivă care le plasează deasupra altor ființe corporale. „Chipul lui Dumnezeu în om" e identificat de mulți din teologii greci ortodocşi contemporani (Yannaras, Zizioulas, Nissiotis, Nellas) cu „personalitatea" umană: posibilitatea – ca dar divin – pe care o are omul de a intra în relație cu Dumnezeu, cu sine şi cu alții, exersată în libertate şi iubire. Noi suntem cu adevărat „persoane", deci, doar atâta timp cât oglindim personalitatea esențială a lui Dumnezeu, caracterizată printr-o reciprocitate totală a iubirii împărtăşite între Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh.

Dacă suntem, într-adevăr, obligați, aşa cum afirmă Yannaras, să ne confruntăm înainte de toate cu „aventura existențială a libertății noastre", aceasta se întâmplă întrucât Căderea (individuală şi colectivă) ne pune într-o continuă situație de a alege. Decizia noastră liberă de a ne răzvrăti împotriva voinței divine ne-a exilat din Paradis. Omul, potrivit Sfântului Vasile, „este un animal care a primit porunca de a deveni Dumnezeu". Cedând ispitei, ne-am înstrăinat de Dumnezeu şi am trădat vocația noastră esențială. În Hristos avem posibilitatea progresării „din slavă în slavă" (II Cor. 3, 18) spre acea comuniune plină şi perfectă cu Viața divină care ne oferă temelia indispensabilă pentru autentica umanitate sau personalitate. Totuşi, nevoia constantă de a alege lumina şi adevărul în locul întunericului şi minciunii, ne angajează într-o permanentă luptă lăuntrică împotriva ispitei demonice şi a tendințelor noastre de auto-idolatrie.

Aceasta înseamnă că inițiativa lui Dumnezeu trebuie dublată de răspunsul omenesc, de exercițiul voinței umane – prin pocăință, rugăciune şi acte/fapte ale iubirii – care ne ajută, ca purtători ai chipului divin, să progresăm printr-un proces de purificare şi sfințire interioară, până la atingerea „asemănării" divine. Sfântul Diadoh al Foticeei exprimă acest răspuns ascetic bazat pe iubire cu elocvența sa obişnuită: „Toți oamenii sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu, dar asemănarea Sa este dată doar acelora care printr-o mare iubire şi-au supus libertatea lor lui Dumnezeu. Pentru că doar atunci când nu ne aparținem nouă înşine, devenim întocmai Celui Care prin iubire ne-a împăcat cu Sine".

Cum putem înțelege „păcatul originar" din această perspectivă? Teologia ortodoxă nu se opreşte atât asupra tensiunii dintre libertate şi responsabilitate, voință liberă şi determinism, cum face teologia protestantă. Totuşi Ortodoxia

respinge, de asemenea, dogma scolastică despre păcatul originar transmis de la Adam la toate generațiile, ca un fel de defect genetic. De fapt, ortodocşii preferă să nu vorbească deloc despre păcatul „originar", decât dacă înțelegem prin aceasta că originea păcătoşeniei cuiva se află în el însuşi: în voința coruptă, căzută care reține posibilitatea de a face binele (încă o dată, nu există decădere totală) şi alege răul, în mod liber şi, uneori, inevitabil. Epistola către Romani cap. 7 descrie „omul sub Lege", dar vorbeşte de asemenea cu subtilitate despre lupta credincioşilor.

Concepția apuseană şi cea ortodoxă despre „păcatul originar" sunt bazate pe interpretări diferite ale textului de la Rom. 5, 12: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toți oamenii". Expresia esențială este următoarea: *eph' hô pantes hęmarton*. La ce se referă propoziția relativă *eph' hô*? Teologia scolastică occidentală o traduce prin „în care", însemnând că toți vor muri pentru că toți păcătuiesc în Adam (*in quo omnes peccaverunt*, în versiunea Vulgatei). Tradiția patristică răsăriteană, urmată de cele mai multe versiuni protestante, traduce eph' hô prin „pentru că": toți vor muri pentru că păcătuiesc. Potrivit acestei interpretări, cea ce am „moştenit" de la Adam nu este vinovăția ca şi consecință a păcatului său în Paradis. Mai degrabă, dacă se poate vorbi despre o „moştenire", ea trebuie înțeleasă ca o moştenire a mortalității: „moartea a trecut la toți oamenii pentru că toți păcătuiesc". Cu bună ştiință ne-am distrus capacitatea de autodeterminare (autexousia), iar această auto-idolatrie ne-a înstrăinat de Dumnezeu şi de comuniunea cu viața divină. Moartea este rezultatul direct al neascultării noastre: ea este înțeleasă fie ca o consecință „naturală" a unei desprinderi din comuniunea cu izvorul vieții, fie ca o limită aşezată de Dumnezeu peste existența umană temporală pentru ca înstrăinarea noastră să nu dureze veşnic (tradiția patristică afirmă ambele idei). În ultimul caz, Dumnezeu nu este doar un judecător, ci şi un Milostiv față de cei păcătoşi, introducând moartea ca mijloc de stopare a exilului nostru, de readucere a noastră în comuniunea cu izvorul vieții veşnice.

De aceea, păcatul şi moartea sunt privite ca puteri corupătoare care se determină reciproc. Dacă moartea este urmarea păcatului (Rom. 6, 23), ea este de asemenea, izvorul sau cauza păcatelor. Traducerea lui *eph' hô* prin „pentru că" arată că moartea însăşi este originea păcatului. *Eph' hô*, în acest înțeles, se referă la *thanatos* („din cauza căreia", adică moarte) şi, prin urmare, expresia poate fi înțeleasă în sensul că noi săvârşim păcatul „din pricina morții". Cu alte cuvinte, impulsul din spatele păcatului este încercarea disperată de a ne sustrage morții şi lipsei de sens. Moartea, sau spaima morții, devine astfel o motivație puternică în viața umană.

Deşi păcatul şi moartea sunt concepute, în viziunea Sfântului Pavel, ca puteri cosmice înrobitoare, ele sunt limitate în puterea lor de a corupe şi distruge persoana umană. Teologia ortodoxă susține că păcatul nu poate şterge total

chipul divin din noi. La fel, voința noastră nu poate fi în întregime coruptă prin neascultare şi nu este incapabilă de pocăință şi de dobândirea virtuților. Umanitatea este creată în mod esențial „bună”, precum întreaga creație a lui Dumnezeu (Ps. 8). În timp ce chipul divin poate fi serios estompat, o dimensiune a voinței umane – pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numeşte „gnomică”, opunând-o celei „naturale” – posedă o capacitate indestructibilă pentru libertatea de a alege. Înțeleasă ca o funcție a persoanei, şi nu a ființei – o proprietate ipostatică, şi nu naturală – voința gnomică poate răspunde voinței divine cu credință, dragoste şi supunere. Pocăința rămâne o posibilitate trainică chiar şi în sufletul cel mai întunecat, pentru că păcatul îşi are originea în dimensiunea personală şi nu în cea naturală a existenței umane. Totuşi, prin acest aspect personal al vieții omului – aspect adesea identificat cu *nous*, care transcende natura şi face posibilă comuniunea cu Dumnezeu – libertatea produce roadele pocăinței, care deschid calea spre îndumnezeirea personală.

Voința omului este în robie, aşa cum afirmă atât Luther, cât şi psihologia modernă. Dar această robie e relativă şi limitată – ne învață antropologia ortodoxă. Distincția lui Maxim între „voința naturală” şi „voința gnomică” este folositoare, prin urmare, atâta timp cât ține în echilibru sclavia şi libertatea voinței umane. Făcând acest lucru, se rezolvă astfel antinomia dintre determinism şi voința liberă, libertate şi responsabilitate, şi se salvează inițiativa umană, săvârşirea „faptelor bune” (Efes. 2, 10), ca un element indispensabil în „dialogul divino-uman”.

Aceasta înseamnă că, pentru teologia ortodoxă, mântuirea poate fi realizată numai prin sinergie: cooperarea sau conlucrarea dintre Dumnezeu şi noi, culminând cu participarea noastră la însăşi viața Lui. Totuşi, Ortodoxia cu gândirea mult Reformată, respinge distincția scolastică între harul „operant” şi „cooperant”. Mântuirea şi îndumnezeirea nu pot fi exprimate în termeni de cauză şi efect. „Sinergia” implică un paradox fundamental (şi non-pelagian): inițiativa îi aparține în întregime lui Dumnezeu, ea îşi are originea şi împlinirea numai în viața Sfintei Treimi; totuşi, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este activ, în timp ce noi suntem pasivi. Este necesar un răspuns uman adecvat, pentru a primi harul mântuitor. *Askesis*, viața luptei spirituale, implică acțiune, ceea ce implică pocăința, rugăciunea şi faptele iubirii. Inițiativa rămâne, totuşi, în mâinile lui Dumnezeu, de la Care primim harul sfințitor care ne transformă, ca purtători ai chipului divin, „din slavă în slavă” (II Cor. 3, 17). Noi răspundem la inefabila revărsare a iubirii şi harului divin prin integrarea/interiorizarea lui în existența noastră personală. Dar chiar această lucrare a „interiorizării” e împlinită nu de noi înşine, ci de Duhul Sfânt, care sălăşluieşte şi lucrează în „templul sufletului”.

Pentru Maxim, inițiativa omului este mai mult decât un simplu răspuns personal. Ea include şi un aspect cosmic. Persoana umană e un microcosmos, iar vocația ei este de a învinge diferitele divizări ivite în creație prin Cădere:

divizări între ființele necreate şi create, între celest şi terestru, inteligibil şi sensibil, Paradis şi lumea fenomenelor naturale, şi chiar între bărbat şi femeie (cf. Gal. 3, 28). Această îndatorire teribilă e împlinită prin practicarea virtuților corespunzătoare fiecărei situații. Astfel, castitatea biruieşte divizarea sexuală, iubirea învinge divizarea cosmică, ş.a.m.d., până când persoana „în Hristos" îşi exersează funcția preoțească de a se oferi pe sine şi creația întreagă înapoi lui Dumnezeu. Acest proces, prin care divizările esențiale sunt înlăturate, duce în cele din urmă la îndumnezeirea persoanei şi transfigurarea cosmosului.

Totuşi, chiar şi aici inițiativa şi puterea efectivă aparține lui Dumnezeu singur. Pentru că aceste virtuți care înlătură divizările respective, sunt dăruite de Dumnezeu sub forma energiilor îndumnezeitoare: energii care sunt actualizate în experiența Bisericii prin dimensiunea cosmică a Liturghiei, numită atât de potrivit „Divină".

## Răscumpărarea: „Dumnezeu era în Hristos”

Dogma centrală a vieții şi credinței ortodoxe este afirmația: „Cuvântul S-a făcut trup” (In. 1, 14). De-a lungul secolelor al treilea şi al patrulea ale erei creştine, teologia trinitară a fost construită pe meditațiile eclesiale privind persoana lui Iisus Hristos. În timp ce doctrina trinitară poate fi, la nivel logic, anterioară celorlalte dogme creştine, totuşi, izvorul nesecat din care îşi trag seva toate dogmele ortodoxe rămâne asumarea naturii umane de către Logos sau Fiul etern al lui Dumnezeu. Criteriul Ortodoxiei este, deci, hristologia.

Ereziiele ariană, nestoriană şi monofizită au reuşit să deformeze mărturia scripturistică despre persoana Fiului lui Dumnezeu, punând la îndoială fie umanitatea Sa deplină, fie divinitatea Sa. Definiția calcedoniană din 451 a căutat calea de mijloc. Ea recunoaşte diversitatea hristologiilor Noului Testament şi încearcă să o împace într-o sinteză care să reflecte experiența eclesială. Dacă Sinodul I ecumenic de la Nicea (325) afirmase că Fiul este deoființă (*homoousios*) cu Tatăl, Sinodul de la Calcedon susține că prin Întrupare, Fiul Şi-a asumat întreaga natură umană în pântecele Fecioarei, devenind asemenea nouă, afară de păcat (Evrei 4, 15; 7, 26; I Petru 2, 22; I In. 3, 5). În persoana unică a Cuvântului, două „naturi” sau „esențe” (ousiai), divină şi umană, sunt perfect unite, „neamestecate, neschimbate, neîmpărțite şi nedespărțite”. De vreme ce voința este o funcție a naturii (şi nu a persoanei), Sinodul VI ecumenic (Constantinopol, 680-681) afirmă dogma „duotelismului”: prezența a două voințe în Persoana Cuvântului întrupat. Drept urmare, umanitatea lui Hristos e păstrată intactă, împotriva tendinței „monofizite” de a absorbi umanitatea în divinitate.

Totuşi, definiția calcedoniană, alături de adăugirile ulterioare, insistă asupra faptului că unirea umanitații şi divinității în Logosul întrupat este „asimetrică”. Persoana sau Subiectul care Se întrupează rămâne Fiul lui Dumnezeu, de vreme ce numai Dumnezeu – şi nu o persoană omenească – poate aduce mântuirea noastră. Fiul îşi asumă întreaga umanitate şi, de aceea, e „consubstanțial” cu noi; Persoana sau Ipostasul Său rămâne astfel aceea a Logosului preexistent. Acest accent pus pe caracterul asimetric al existenței întrupate a lui Hristos poate părea „monofizit”, ca şi cum natura Sa umană ar fi diminuată de divinitatea Sa, ori subordonată acesteia. De fapt, echilibrul exprimat de Crezul niceean – Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat – este păstrat în întregime. Fără a diminua sau limita umanitatea asumată a lui Hristos, întruparea reînnoieşte natura umană în sensul perfecțiunii originare. Rămânând Cuvântul divin etern, Fiul lui Dumnezeu devine „Ultimul Adam”. El este, de asemenea, arhetipul Adam. Ca şi chip văzut al Tatălui nevăzut (Col. 1, 15), „chipul ființei Tatălui” (Evr. 1, 3), El este modelul sau

paradigma divină a existenței persoanei umane, eternul prototip după care Adam, sau întreaga umanitate, este creată. Prin urmare, deoarece este consubstanțial atât cu Tatăl cât şi cu umanitatea, El poate media mântuirea şi poate deschide calea spre îndumnezeirea ipostatică – cu adevărat personală – a celui care crede. În cuvintele autorului Epistolei către Evrei: „Pentru aceea, dator era întru toate să Se asemene fraților, ca să fie milostiv şi credincios arhiereu în cele către Dumnezeu, pentru curățirea păcatelor poporului" (Evr. 2, 17; 4, 15; I In. 2, 1-2).

Eminentul specialist patrolog, părintele Georges Florovsky, atrăgea atenția în mod repetat asupra unei renaşteri a vechilor erezii în lumea pluralistă de azi: neo-arianism, neo-nestorianism, etc. De fapt, multe din orientările hristologice de azi sunt mult mai departe de înțelegerea biblică şi patristică a persoanei şi lucrării lui Iisus Hristos, decât învățăturile vechilor eretici. Trăim într-o epocă în care umanitatea lui Hristos este într-atât accentuată încât „divinitatea" Sa apare multora ca o simplă metaforă. Teologia „întrupării" a fost înlocuită de diverse teorii care au la bază o hristologie „adopționisă". Iisus a fost „adoptat" ca Fiu al lui Dumnezeu la Botez (Mc. 1, 1-15), şi „consacrat" ca Fiu al lui Dumnezeu prin Învierea Sa din morți (Rom. 1, 1-4). Unii teologi, chiar acei care se identifică cu credința „catolică" a Bisericii, nu sunt de acord cu folosirea limbajului metafizic pentru a exprima taina lui „Dumnezeu în Hristos" (cf. Col. 2, 9), preferând un limbaj relațional, convinşi că numai acesta poate păstra identitatea deplină a lui Iisus cu oamenii. Consecința acestui reducționism hristologic: înlăturarea atât a teologiei întrupării, cât şi a celei trinitare. E adevărat că unii teologi vor recunoaşte de formă teologia trinitară, şi totuşi ei vor nega existența oricărei relații ontologice între Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu şi omul Iisus din Nazaret. Sau, în cel mai bun caz, vor reprezenta un soi de dualism nestorian, care susține că Iisus este „omul" în care Cuvântul lui Dumnezeu S-a exprimat, prin învățătura şi predica Acestuia.

Dacă lucrarea răscumpărării este limitată la o problemă strict juridică, în care păcătosul este socotit „îndreptat" prin credința în moartea lui Hristos „pentru noi" pe cruce, atunci, într-adevăr, nu mai avem nevoie de o teologie tradițională trinitară sau de o teologie a întrupării. Dacă mântuirea înseamnă simpla noastră „îndreptare" (justificare) – noi fiind declarați drepți, dar rămânând totuşi sub povara păcatului (expresia *simul iustus et peccator*, cf. Rom. 7, 24-25) – atunci nu mai trebuie afirmată identitatea ontologică între Fiul etern al lui Dumnezeu şi omul Iisus. Totuşi, în asemenea caz, „credința" e mai puțin în persoana lui Iisus Hristos, decât în acțiunea lui Dumnezeu prin El. Iar accentul acestei acțiuni este pus mai mult pe Răstignire decât pe Înviere. Oricum ar fi formulată de anumite tradiții (sau teologii), lucrarea lui Dumnezeu de răscumpărare – din această perspectivă – e exprimată ca o *theologia crucis*, o „teologie a Crucii". În acelaşi timp, cei care reprezintă un asemenea punct de vedere tind să respingă hristologia

ortodoxă care, cred ei, face o abordare non-biblică şi pur metafizică a unei probleme doctrinare care ar putea fi rezolvată mai bine folosind termeni existenţiali în locul celor ontologici. De fapt, de ce continuă Ortodoxia să insiste asupra necesităţii unei abordări ontologice, şi nu existenţiale a persoanei lui Iisus Hristos şi a lucrării Sale mântuitoare?

Un răspuns concis îl putem găsi în adevărurile exprimate de două formule patristice cunoscute. Este vorba, în primul rând, de afirmaţia găsită în diferite forme la Părinţii primelor veacuri, dar pe care o atribuim de regulă Sfântului Atanasie: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu". Această formulă exprimă convingerea ortodoxă fundamentală că vocaţia noastră esenţială, ultimul nostru *raison d'ĕtre* este de a deveni *în har* ceea ce Dumnezeu este în existenţa Sa divină. Cu alte cuvinte, sfârşitul (*telos*) vieţii omeneşti este *participarea* (*koinônia, methexis*) la viaţa însăşi a lui Dumnezeu, fiind, totuşi, o participare la „energiile" divine, şi nu la „esenţa" sau „natura" cu totul transcendentă şi inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Aceasta este vocaţia originară a lui Adam, pe care el şi fiecare Adam o respinge prin libera decizie de a se răzvrăti împotriva voinţei divine. Adam este „căzut". Natura umană este coruptă, devenind subiect al forţelor demonice ale păcatului şi morţii. Prin urmare, în robia păcatului şi a morţii stă *natura* umană şi nu doar relaţiile personale sau judecăţile juridice. Natura umană căzută trebuie readusă la slava ei originară, o slavă derivată din crearea ei după chipul Creatorului său. Totuşi, această natură căzută nu se poate salva singură din mrejele păcatului şi morţii, şi nici nu poate realiza refacerea chipului divin prin propriile eforturi. Într-un cuvânt, *numai Dumnezeu poate realiza mântuirea noastră.* De aceea avem nevoie de un Răscumpărător, care nu numai să se identifice cu condiţia umană, ci şi să-şi asume, să elibereze şi să slăvească/preamărească natura umană în El Însuşi, prin victoria Sa asupra puterii stricăcioase a morţii.

Cea de-a doua formulă patristică, exprimată mai ales de Sfântul Grigorie de Nazianz, afirmă că Creatorul trebuie să-Şi asume natura umană creată în plinătatea ei, pentru a o readuce la sensul ei originar, la desăvârşirea şi frumuseţea ei: „Ceea ce nu este asumat, nu e vindecat, dar ceea ce e unit cu Dumnezeu este mântuit" (Epistola 101, ad Cledonium).

Perspectiva ortodoxă cuprinde şi alte teologii ale răscumpărării, care se opresc în primul rând asupra conceptului juridic de „îndreptare" sau a caracterului expiator al jertfei substitutive. Teologia bizantină acceptă conceptul paulin de *dicaiosyne* – înţeles mai mult ca „dreptate" divină decât ca „îndreptare" – la fel cum acceptă şi alte imagini neotestamentare care vorbesc de valoarea expiatoare a jertfei hristice („Mielul lui Dumnezeu", „ispăşire", „răscumpărare"). Poate că nu exagerăm dacă spunem că Părinţii greci erau preocupaţi mai mult de *cine* a murit pe Cruce decât de întrebarea *de ce* era necesară această

formă de moarte. Această moarte jertfelnică ne aduce mântuirea, întrucât este vorba de moartea *Fiului lui Dumnezeu*. Încă o dată, dominante sunt categoriile ontologice (şi nu cele juridice sau sacrificiale). De aceea, Ortodoxia îşi exprimă înțelegerea asupra morții răscumpărătoare a lui Hristos prin doctrina cunoscută sub numele de „teopaschism". Cu cuvintele Sfântului Chiril al Alexandriei, aceasta înseamnă că „logosul a suferit în trup". Pentru a izbăvi creaturile Sale omeneşti, Dumnezeu a trebuit să-Şi asume – în persoana Fiului Său din veci – plinătatea naturii umane, iar apoi să moară şi să învie *în acea natură*, astfel încât prin preamărirea Sa prin Înălțare, să poată să ne preamărească pe noi cu Sine şi să facă posibilă participarea noastră la viața divină.

„Ceea ce nu este asumat, nu este mântuit". Această afirmație nu se referă doar la natura umană la modul abstract, de vreme ce o „natură" trebuie să fie „ipostaziată", întrupată într-o existență personală. Potrivit lui Leonțiu de Bizanț, Hristos „enipostaziază" existența umană în propriul ipostas divin sau mod personal de a fi. Deşi Subiectul întrupării rămâne Fiul lui Dumnezeu, El Îşi asumă o viață omenească *personală*, care include posibilitatea ispitei şi necesitatea morții. Cel Care moare pe cruce şi coboară în regatul morții pentru a-i ridica pe cei adormiți, nu este altul decât Dumnezeu-Omul. În timp ce „patripassionismul" este exclus (Fiul, nu Tatăl, suferă şi moare), „theopaschismul" rămâne temelia ireductibilă a oricărei teologii ortodoxe a răscumpărării.

Dacă Ortodoxia foloseşte foarte puțin termenii „îndreptare", „satisfacție" şi „jertfă substitutivă" şi altele asemenea, pentru a explica modul în care Hristos realizează mântuirea noastră, aceasta se întâmplă din cel puțin două motive.

În primul rând, asemenea concepte par să reflecte disputa între Romano-Catolicism şi Protestantism asupra modului în care vina păcatului originar este ştearsă: fie prin acte meritorii, fie prin darul liber al harului lui Dumnezeu. Aşa cum am văzut, această problemă nu s-a pus în dezvoltarea doctrinei ortodoxe despre păcatul originar.

Al doilea motiv, şi cel mai important, este cel pe care l-am arătat mai devreme: faptul că nici una din teoriile tradiționale apusene ale îndreptării, compensației etc. nu presupune implicarea *divină* personală în moarte, care realizează răscumpărarea noastră. Dacă mulți din teologii apuseni de azi tind să minimalizeze divinitatea lui Hristos (sau cel puțin să neglijeze formulele hristologice şi trinitare sinodale), se pare că teoriile apusene ale răscumpărării şi mântuirii pur şi simplu nu implică identificarea ontologică a lui Iisus Hristos cu Divinitatea. Definiția calcedoniană trebuie apărată ca piatră din capul unghiului a credinței noastre numai dacă Iisus din Nazaret a fost „Dumnezeu în trup": adică, numai dacă *Dumnezeu* a asumat umanitatea „fără schimbare", a murit pe cruce, S-a pogorât la iad pentru a rupe lanțurile morții prin Învierea Sa şi S-a înălțat în slavă „în trup" (Sfântul Ignatie), şi toate acestea pentru a realiza mântuirea

noastră. Acesta este punctul de vedere ortodox. Şi de aceea este străină ortodoxiei orice altă abordare care pare să limiteze mântuirea la o problemă de îndreptare sau compensație. Pentru ortodocşi, acesta este abia începutul unui proces veşnic. Mântuirea însăşi nu e sfârşitul (*telos*) existenței umane; ea este doar aspectul „negativ" care realizează eliberarea din urmările păcatului şi morții. Adevăratul sens al lucrării lui Dumnezeu în Hristos poate fi descoperit în procesul continuu care duce de la mântuirea inițială/obiectivă, prin lucrarea sfințeniei, spre „îndumnezeirea prin har" a persoanei umane.

## „Theosis" sau Îndumnezeirea

Participarea divină la existența umană deschide calea participării omului la viața lui Dumnezeu. Dacă *telos*-ul sau punctul final al existenței noastre nu ar fi o totală participare în viața trinitară – dacă am fi chemați, de pildă, la simpla „camaraderie „cu Dumnezeu prin justificare sau chiar la bucuria veşnică a „vederii fericite" – atunci ar fi fost teoretic posibil ca Dumnezeu să ne mântuiască fără să apeleze la o întrupare reală care presupunea ca Logosul divin etern să accepte moartea în umanitatea Sa asumată. Participarea ontolgică deplină a lui Dumnezeu la viața umană este necesară dacă persoanele umane vor participa în acelaşi grad la viața divină.

Crucea lui Hristos înseamnă, în cele din urmă, eliberare: din anxietate, păcat, moarte şi stricăciune. Dar, aşa cum arată experiența noastră, fiecare din acestea rămâne o realitate a vieții cotidiene, pentru creştini ca şi pentru necredincioşi. Puterea eliberatoare a Răstignirii reazemă în izbânda sa finală asupra acelor experiențe atât de plastic descrise în tabelul eshatologic al ultimului capitol din Apocalipsă. Potrivit acestei viziuni, Dumnezeu, odihnind în mijlocul poporului Său, „va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi…"

Cu toate acestea, moartea Fiului lui Dumnezeu în cadrul istoriei omeneşti are ca efect o transformare eliberatoare a vieții umane deja în orizontul acestei istorii. Această „libertate existențială" – o libertate în Duh – ne dă posibilitatea să răspundem harului dumnezeiesc mântuitor cu credință, supunere şi dragoste. De aceea, această libertate se constituie ca temelia indispensabilă a sfințirii noastre şi a vieții morale creştine.

Ca şi mântuirea, sfințirea este un proces ce are la bază sinergia sau cooperarea divino-umană. Şi în acest caz, inițiativa Îi aparține în întregime lui Dumnezeu. Duhul e cel care transmite adevărul, aduce daruri şi umple inimile noastre cu dragostea Tatălui, toate în lăuntrul trupului lui Hristos. Duhul e Cel Care stârneşte credința, dăruieşte harul şi inspiră virtuțile care iau forma „faptelor iubirii". Totuşi, fără receptivitatea noastră activă, lucrarea Sa ar fi inutilă. Inițiativa divină trebuie să întâlnească răspunsul nostru moral pentru ca lucrarea sfințenei să-şi împlinească scopul său.

Pentru a evita orice idee de „absorbție" în divinitate, care ar implica pierderea personalității individuale, teologia ortodoxă îşi fundamentează învățătura despre îndumnezeire pe două teme complementare. Prima susține că în Hristos, adevărata umanitate, incluzând identitatea personală unică a fiecărei ființe omeneşti este păstrată şi readusă la plinătatea şi frumusețe ei originară. În al doilea rând, pornind de la distincția între esență şi energii, tradiția patristică

grecească afirmă că îndumnezeirea este realizată prin *har*, prin puterea sfințitoare a energiilor divine. Nu se poate vorbi de o „participare la *natura* divină" dacă prin „natură" înțelegem o „ființă" (acesta e înțelesul din II Petru 1, 4), ci *esența* divină. Această esență rămâne total transcendentă şi inaccesibilă pentru orice formă a realității create. De acee, „îndumnezeirea" nu presupune că noi *devenim* Dumnezeu, în ciuda limbajului destul de îndrăzneț folosit de unii scriitori patristici. „Îndumnezeire" înseamnă că prin inițiativa ce aparține celor trei Persoane divine, omul intră într-o relație personală de *participare* la energiile divine necreate sau la harul divin. Astfel, purtătorul chipului divin devine „în har" ceea ce Dumnezeu este „în esență".

Are această învățătură temei în Sfânta Scriptură? Sau ea reprezintă ceea ce Harnack numea „elenizarea acută" a credinței creştine primare, o acomodare nesănătoasă la stilul de gândire al antichității păgâne?

Platon vorbea de o transformare a vieții umane prin *anamnesis* („amintire" în sensul unei reactualizări), care sfârşeşte într-o anume „asemănare" cu Dumnezeu, iar gnosticii învățau că divinizarea umană rezultă din dobândirea cunoaşterii esoterice.

Gândirea ebraică nu cunoaşte acest limbaj şi nici ideile dualiste pe care le ascunde. Aceasta se datorează în largă măsură preocupării instinctive a evreilor de a apăra transcendența divină şi de a evita orice confuzie între realitatea creată şi cea necreată. Este evident că scriitori patristici au folosit verbe ca *theopoiein* („a îndumnezei"), iar mai târziu substantivul *theôsis* („îndumnezeire"), pentru a descrie capătul existenței umane. A fost aceasta o simplă încercare de a adopta şi creştiniza llimbajul şi ideile de proveniență pur elenistică? Sau acest limbaj reflectă concepte autentic biblice? Cât de fidele mărturiei apostolice sunt expresii precum *genetai Theos* („a devenit Dumnezeu", Teofil al Antiohiei, Vasile cel Mare) sau chiar afirmațiile Sfântului Ignatie că suntem „purtători de Dumnezeu" (*theoporoi*), chemați să fim „Dumnezei prin participare" (*Theon metexete*).

Fără a face o exegeză a textelor, putem arăta o varietate semnificativă de pasaje din Noul Testament care întemeiază şi autentifică învățătura patristică despre îndumnezeire.

Textul clasic este II Petru 1, 4, care afirmă că prin făgăduințele lui Dumnezeu, „scăpând de stricăciunea poftei din lume, ne facem părtaşi dumnezeieştii firi" (*genęsthe theias koinônoi physeôs*). Acest verset nu este lipsit de dificultăți, întrucât, aşa cum am văzut, el afirmă ceea ce Ortodoxia respinge cu fermitate, şi anume participarea noastră la însăşi *natura* lui Dumnezeu. Limbajul teologic era, desigur, fluid la sfârşitul secolului I – începutul secolului al II-lea, când a fost scrisă această epistolă. Ne putem aminti că, nu mai devreme de secolul al IV-lea, Sfântul Chiril al Alexandriei a putut vorbi de „o (singură) natură (*physis*) a lui Dumnezeu întrupat".

Sunt şi alte mărturii în sprijinul acestei idei în Noul Testament, de la Apostolul Pavel şi evanghelistul Ioan, la autorul Evreilor. Învățătura Sfântului Pavel despre adopția filială (Gal. 3, 26; 4, 5; F. Ap. 17, 28), de pildă, alături de binecuvântarea sa care invocă *koinônia* Duhului (II Cor. 13, 13-14), duce în mod clar la ideea participării la viața divină. Totuşi, şi mai semnificativ este limbajul ce exprimă „christmisticism"-ul său: expresii ca *eu* şi *syn Christô* („în Hristos") şi exclamația „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). Atât Sfântul Pavel cât şi Sfântul Ioan oferă o reinterpretare creştină a tradiției *merkabah* din izvoarele apocaliptice iudaice, vorbind de o *vedere* transfiguratoare a lui Dumnezeu, când, la Parusie, îl vom vedea pe Hristos şi pe noi înşine în adevărata noastră slavă: „Dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui (*homoivi autô*), fiind că Îl vom vedea cum este" (I In. 3, 2).

Mărturia cea mai clară pentru o doctrină a lui *theosis* în scrierile ioaneice o găsim în conceptul sălăşluirii reciproce exprimat de verbul *menein* – „a rămâne/a sta", dar şi „a sălăşlui". Duhul coboară asupra lui Hristos la Botez şi „sălăşluieşte" în El (In. 1, 32), astfel încât acelaşi Duh să sălăşluiască în cei care cred (In. 14, 17; I In. 3, 24; In. 4, 13). Conceptul ioaneic al „vieții veşnice" deja accesibilă în existența umană terestră şi împlinită la eshaton, în „ziua cea din urmă" (In. 5, 21-29), atestă de asemenea participarea reală a umanității la existența divină.

Un alt concept cheie în această privință este acela al „părtăşiei" sau participării, exprimat de verbul *metechô* şi conotațiile sale, sau de expresia (*syn*) *koinônos ginomai*. Sfântul Pavel acceptă misiunea apostolică pentru a putea deveni părtaş binecuvântării Evangheliei (I Cor. 9, 23), care mai este numită „moştenirea sfinților, întru lumină (…) în împărăția Fiului iubirii Sale" (Col. 1, 12-14). Autorul Epistolei către Evrei merge mai departe atunci când vorbeşte de părtăşia noastră la „o chemare cerească" (Evr. 3, 1), care presupune ca noi să devenim „părtaşi" lui Hristos (Evr. 3, 14) şi Sfântul Duh (Evr. 6, 4). În sfârşit, Apostolul Pavel afirmă încă o dată că acei care învie în Hristos „se vor îmbrăca în nemurirea nestricăcioasă a lui Dumnezeu (I Cor. 15, 25-27).

Am putea cita multe alte pasaje, care toate par să reflecte două teme fundamnetale: învățătura lui Hristos cu privire la participarea credinciosului la Împărăție, manifestată în persoana lui Iisus şi experiența vie a Bisericii, în care hrist-misticismul paulin culminează în transfigurarea personală. A fi „în Hristos", prin harul baptismal căruia îi răspundem cu fidelitate şi iubire, înseamnă deja a pregusta venirea (a doua) şi participarea deplină la viața divină. La fel ca „viața veşnică" în perspectiva Evangheliei a IV-a, îndumnezeirea este o posibilitate *prezentă* pentru cei care rămân în Hristos şi în Duhul.

Exegeții eterodocşi, a căror tradiție sau proprie perspectivă exclud noțiunea „îndumnezeirii", ar putea insista asupra faptului că aceste pasaje sunt susceptibile de interpretări mult diferite de cele oferite mai sus. E adevărat că e necesară

o anumită extrapolare pentru a trece de la mărturia Noului Testament la învăţătura patristică despre *theôsis*, precum şi pentru a trece de la imaginea biblică a lui Dumnezeu odihnind în „lumina cea neapropiată"(I Tim. 6, 6-16) la tradiţia isihastă atonită, conform căreia acea lumină poate fi văzută de ochii trupeşti. Această extrapolare poate fi făcută doar pe baza *experienţei eclesiale*, prin care Cuvântul viu al lui Dumnezeu este întâlnit nu numai în Scriptură, ci şi în celebrarea liturgică şi harul sacramental.

În experienţa comună a Trupului lui Hristos, „îndumnezeirea este rodul unei căutări lăuntrice neobosite, care începe în prezent şi se împlineşte în viaţa sfinţilor, în Împărăţia lui Dumnezeu. Forţa călăuzitoare din spatele acestui pelerinaj este „dorul" după Dumnezeu, dorinţa ardentă de a-L cunoaşte pe Dumnezeu şi de a ne odihni veşnic în comuniunea fericită cu El. O rugăciune ortodoxă concentrează acest „dor" asupra persoanei Fiului divin: „Tu eşti, Hristoase, adevărata dorinţă şi bucuria negrăită a celor ce Te iubesc pe Tine şi toată făptura te laudă în veci!". Dorul (erôs) ce motivează pelerinajul spre îndumnezeire este în cele din urmă dorul după participarea la viaţa Sfintei Treimi. Acest dor, mai intens decât oricare altul ne ajută să acceptăm calea anevoioasă a efortului ascetic ce duce la *purificare*, prin *sfinţire*, la *iluminarea* transfiguratoare. El este, de asemenea, motivaţia ce stă la baza vieţii morale creştine. Comportamentul etic nu este niciodată un scop în sine. Singura sa justificare reală şi finală o găsim în anevoiosul, dar binecuvântatul pelerinaj care duce la comuniunea veşnică cu Dumnezeul iubirii.

Viaţa morală este, deci, fundamentată pe nezdruncinata „nădejde a slavei" care este „Hristos cel dintru voi" (Col. 1, 27). Este viaţa asumată ca dar divin, trăită în libertatea Duhului şi destinată participării veşnice la slava lui Hristos Cel preamărit: „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toţi, privind (…) slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă" (II Cor. 3, 17-18). Din această perspectivă, calea moralităţii creştine nu este altceva decât calea spre îndumnezeire.

## Luarea Deciziilor Morale

Până aici am trecut în vedere câteva din elementele esențiale ale teologiei dogmatice ortodoxe care stau la baza deciziilor morale. Ne vom îndrepta acum atenția asupra modului concret în care trebuie luate aceste decizii. Ce este procesul prin care ajungem la aceste judecăți morale? Cum ne pronunțăm asupra ceea ce e bun, corect, drept şi potrivit în comportamentul nostru într-o situația dată?

Învățătura patristică ortodoxă abordează această problemă accentuând rolul *conştiinței* şi al virtuții numite *diakrisis* (discernământ). Conştiința este facultatea sau capacitatea înăscută de a face judecăți morale. Teologii ortodocşi disting o conştiință „anterioară" („inițială") şi una „posterioară" („acuzatoare"). Conştiința anterioară este atât persuasivă cât şi deconsiliativă. Ca şi conştiință persuasivă, ea ne conduce la anumite fapte ce sunt considerate de facultatea noastră de „discernământ" ca „bine", adică în conformitate cu voința lui Dumnezeu. Ca şi conştiință consiliativă, conştiința anterioară ne îndeamnă să respingem acele fapte, comportamente şi atitudini considerate de *diakrisis* a fi rele, greşite, nedrepte sau nepotrivite. Prin urmare, „conştiința anterioară" este o facultate ce exersează discernământul ce precede înfăptuirea oricărei fapte morale concrete şi serveşte la îndreptarea comportamentului nostru spre împlinirea acelei fapte sau abținerea de la săvârşirea ei. Pe de altă parte, conştiința „posterioară" vine în urma faptei şi, tot prin exercițiul discernământului, arată dacă fapta respectivă a fost bună sau rea, corectă sau greşită, conformă cu voința lui Dumnezeu sau opusă ei.

Ca dar al lui Dumnezeu prin care emitem judecăți morale, atât anterioare cât şi posterioare faptelor noastre, conştiința este în mod firesc bună. Atunci când vorbim de o „conştiință rea" („cuget rău") nu emitem o judecată de valoare asupra conştiinței însăşi. Ne referim mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi mai potrivit o conştiință „vinovată". Înțelegem prin aceasta că această conştiință judecătoare a considerat o anumită faptă comisă sau un anumit tip de comportament ca fiind greşite sau rele, iar această judecată aduce un sentiment de durere şi tristețe, perceput ca vinovăție sau ruşine.

Vinovăția şi ruşinea sunt de obicei distinse în felul următor: simt vinovăție când *fac* o greşeală; simt ruşine când eu *sunt* greşeala. Cu alte cuvinte, ruşinea este un sentiment de vinovăție intensificat, transferat de la fapta comisă spre mine însumi şi simțul meu axiologic personal. Sau, putem spune că ne simțim vinovați atunci când am încălcat anumite reguli acceptate de noi ca normative; pe când ruşinea este vinovăția sporită şi interiorizată până acolo încât mă condamn pe mine însumi, şi nu fapta mea.

În viața morală creştină, vinovăția ne ajută să discernem dacă am fost sau

nu ascultători voinței lui Dumnezeu exprimată în poruncile divine. De cealaltă parte, ruşinea poate fi atât pozitivă cât şi negativă. Dacă săvârşesc o faptă prin care ştiu că încalc voia lui Dumnezeu exprimată în porunci, făcând acest lucru în mod liber, atunci ruşinea este un răspuns potrivit: fapta mea îmi dezvăluie caracterul şi pune la îndoială fidelitatea mea în calitate de „copil al lui Dumnezeu". Totuşi, de prea multe ori, ruşinea apare dintr-un transfer nesănătos al judecăților mele valorice de la fapta comisă la mine însumi ca persoană. În acest caz, nu atât fapta este percepută ca fiind greşită, pe cât mă consider pe mine ca fiind rău şi cu totul lipsit de valoare în ochii lui Dumnezeu, ai celorlalți şi ai mei.

Această distincție este foarte importantă în cadrul lucrării pastorale. Preoții care ascultă mărturisirea nu înțeleg adesea că penitentul nu poate admite şi învinge vinovăția pentru că ea s-a transformat în ruşine. Ne putem căi de faptele şi acțiunile noastre vinovate, dar e nevoie de un cu totul alt tratament pentru a scăpa de „falsa vinovăție" sau ruşine, mai ales când ea provine din interiorizarea şi asumarea judecăților negative făcute de alții asupra noastră.

Conştiința este, deci, în mod firesc bună, pentru că reflectă chipul lui Dumnezeu după care suntem creați. O putem considera o funcție a naturii noastre, care este bună în sine, chiar dacă, fiind „văzută", este subiect al influenței păcatului. Cu toate acestea, conştiința este fie dezvoltată, fie nedezvoltată, în funcție de gradul în care reflectă chipul divin în om.

În sens moral, termenul „conştiință" a apărut în filosofia greacă în secolul I î.Hr. Substantivul *syneidęsis* este derivat dintr-un verb care avea sensul de a cunoaşte sau de „a te cunoaşte" cu cineva. Acest sens a fost apoi asociat cu ideea de a fi martor la, despre sau pentru cineva, în special pentru sine. În gândirea iudaică, nu există un echivalent al conceptului grecesc de conştiință, întrucât această gândire nu era una introspectivă şi nu a meditat asupra mecanismului intern prin care emitem judecăți privind mai ales propriul nostru comportament. Totuşi, Psalmii şi Profeții stau mărturie simțului sporit de vinovăție şi puternicei conştiințe a păcatului, caracteristice poporului iudeu.

Cea mai veche mărturie iudaică despre conceptul de „conştiință" apare într-o lucrare de origine elenistică, <u>Înțelepciunea lui Solomon</u> (17, 10): „Fiindcă răutatea inimii este plină de temere, ca una ce se ştie vinovată şi mustrată de ea însăşi; ea îşi vede mărită nenorocirea". În acest context, conştiința apare ca o voce morală ce semnalează nesupunerea la Legea mozaică. Răutatea îşi pronunță propria condamnare prin conştiință. Este semnificativă acționarea conştiinței atât înaintea, cât şi în urma faptei, judecând-o şi condamnând-o o dată ce a fost comisă. Conştiința nu numai că declară răutatea ca fiind „plină de temere" şi „vinovată", ci ea este şi un bastion împotriva perseverării în fapte rele.

Cele două roluri ale conştiinței apar şi în Noul Testament. În Epistola sa către Romani, Sfântul Pavel, vorbind despre legea naturală primită de

neamuri, afirmă: „Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecăţile lor care îi învinovăţesc sau îi şi apără. În ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor" (Rom. 2, 15-16). Acest pasaj dificil cunoscut sugerează că conştiinţa este, într-adevăr, o facultate înnăscută ce le permite chiar şi păgânilor să cunoască legea „naturală" sau voinţa lui Dumnezeu, dar aceeaşi facultate emite judecăţi asupra acelor fapte care contravin legii divine. Păgânii, ca şi iudeii, sunt responsabili pentru faptele lor morale pentru că şi ei sunt călăuziţi de capacitatea înnăscută – dăruită de Dumnezeu – de a distinge binele de rău, dreptatea de nedreptate. Totuşi, aşa cum reiese din meditaţia îndurerată a Sfântului Pavel de la Rom. 7, conştiinţa nu determină în mod obligatoriu comportamentul nostru. Chiar şi cei botezaţi în lăuntrul Trupului lui Hristos, a căror viaţă e plină de harul şi puterea Sfântului Duh, sunt antrenaţi într-un conflict permanent între bine şi rău, drept şi nedrept, între supunerea faţă de voinţa lui Dumnezeu şi înrobirea în propria voinţă. Conştiinţa rămâne totuşi vocea lăuntrică ce judecă acţiunile noastre şi ne călăuzeşte, pas cu pas, spre dobândirea cât mai deplină a *virtuţilor*, care sunt calităţi morale prin care reflectăm în faptele noastre zilnice, compasiunea, dragostea şi milostivirea lui Dumnezeu.

O ilustraţie ulterioară oferă capitolele 8-10 din I Corinteni. Aici, conştiinţa are rolul de a face deosebirea între cei „slabi" şi cei „puternici" în problema mâncării cărnii sacrificate idolilor. Conştiinţa îi conduce pe cei puternici spre realizarea unui comportament edificator, care să servească la zidirea Bisericii ca şi comunitate. Ea face acest lucru atât prin canalizarea faptelor noastre înspre bine, cât şi prin condamnarea lor o dată ce au fost săvârşite.

În sfârşit, Sfântul Pavel tratează un aspect al conştiinţei care confirmă concepţia sa privind destinul „celor de un neam cu mine, după trup" (Rom. 9, 1). El afirmă aici despre conştiinţa sa care depune mărturie despre tristeţea pe care o simte în legătură cu respingerea lui Hristos de către prietenii săi iudei, este reală şi neprefăcută. Important în acest pasaj este conştiinţa Apostolului care depune mărturie în *Duhul Sfânt*, iar adevărul acelei mărturii are temelia *în persoana lui Hrostos.* Aşa cum se exprima un exeget, conştiinţa este „însufleţită de Duhul" şi „luminată de Hristos".

Discursul moral apusean din perioada medievală (Toma d'Aquino) vorbeşte despre conştiinţă ca despre acea facultate a intelectului prin care cineva emite judecăţi morale. Ea este capacitatea prin care ne recunoaştem datoria de a săvârşi fapte considerate morale sau în conformitate cu voinţa divină. Această capacitate este exersată în lumina a ceea ce Aquino numeşte *syneidęsis*, „primele principii ale acţiunii morale". Aceste principii trebuie să ne devină proprii printr-un proces de *educaţie*. Deşi conştiinţa este darul lui Dumnezeu, ea poate să greşească. Se pot săvârşi fapte reprobabile „cu conştiinţa împăcată", de la abuzul asupra copiilor

prin pedepse exagerate, până la crima „purificării etnice". De aceea, conştiinţa trebuie educată, iar această educaţie se dobândeşte în mare măsură prin tradiţia ascetică a Bisericii: prin rugăciune, slujbele sacramentale şi liturgice, studiul biblic, ş.a. Educaţia conştiinţei noastre se bazează de asemenea pe modul în care ştim să învăţăm din faptele celor aflaţi deasupra noastră în credinţa, dragostea şi cunoaşterea lui Dumnezeu. În zilele noastre, constatăm o lipsă a maeştrilor spirituali (cum erau vestiţii stareţi din Rusia secolului al XIX-lea), a căror viaţă şi experienţă i-au condus la o înălţime a înţelepciunii care este esenţială pentru desăvârşirea conştiinţei. În cea mai mare parte, trebuie să ne bazăm pe tradiţia scrisă a Bisericii: Scriptura, Liturghia şi hagiografia sau vieţile sfinţilor.

În această privinţă, avem multe de învăţat din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune: „Nu dispreţui conştiinţa, pentru că ea te sfătuieşte întotdeauna spre ce e mai bine. Ea îţi arată voinţa lui Dumnezeu şi a îngerilor, te eliberează de murdăriile ascunse ale sufletului, iar când vei părăsi această viaţă, îţi va dărui intimitatea cu Dumnezeu".

Sfântul Maxim descrie conştiinţa ca pe un prieten apropiat, care te sfătuieşte „spre ce e mai bine", ne dezvăluie voinţa lui Dumnezeu, ne apără şi ne eliberează de influenţa stricăcioasă a propriilor noastre raţionament şi sentimente sau „pasiuni". Şi mai surprinzător, Maxim descrie conştiinţa ca un avocat, care ne apără şi ne dezvinovăţeşte înaintea judecăţii divine. În acelaşi timp, ea pune temelia comuniunii noastre eterne cu Dumnezeu, atâta vreme cât ne ajută să devenim „desăvârşiţi", precum şi Tatăl nostru ceresc desăvârşit este.

În altă parte, Maxim arată că educaţia conştiinţei noastre se face prin dobândirea virtuţilor: „Cel care a dobândit virtuţile şi s-a îmbogăţit în cunoştinţă, privind de aici înainte lucrurile în chip natural, pe toate le face şi le spune după dreapta judecată, nealunecând nicidecum de la aceasta. Căci după cum întrebuinţăm lucrurile cu dreaptă judecată sau fără judecată, devenim virtuoşi sau răi".

Această viziune optimistă asupra rolului virtuţilor în viaţa omenească îşi are temeiul în experienţa personală a Sfântului Maxim. Ea este în conformitate cu convingerea creştină fundamentală că conştiinţa este educată, iar persoana devine „bună" prin săvârşirea faptelor bune. Virtutea se dobândeşte prin exerciţiul faptelor bune.

Aceasta, oricum, ridică întrebarea: cum ne exersăm discernământul care duce la acţiuni virtuoase? În discuţia privitoare la această problemă, Fr. Stanley Harakas enumeră câteva elemente care intră în procesul de luare a deciziilor morale. El pune un accent deosebit pe resursele oferite de Biserică sub forma Scripturii, a canoanelor, a învăţăturii autorităţii ierarhice şi a Liturghiei. Acestea oferă „legi" sau „reguli" care servesc la dezvăluirea dorinţei lui Dumnezeu şi la crearea răspunsurilor la această dorinţă. Limbajul deontologic va apărea rigid

multora în zilele noastre de acut egocentrism, cu relativismul său în scop propriu şi căutare asiduă de satisfacție imediată. Oricum, ideea lui este bine primită. America este o societate lipsită de un etos ortodox. Există o tendință de a crea tipare de comportament, mai puțin din convingere religioasă cât din putere economică. Consumul şi competiția, considerate vicii de către tradiția biblică şi patristică, au fost ridicate la statutul de virtuți de către cultura modernă occidentală. În consecință, populația creştină se găseşte adesea în derivă, incapabilă să distingă între valorile veritabile care reflectă voința lui Dumnezeu şi cele care derivă din obiceiurile sociale sau din comoditate („De fapt, nu avem nevoie de o nouă maşină?", „Nu-i mai bine pentru un copil să fie crescut de un cuplu «de acelaşi sex» decât să crească într-un orfelinat?"). Răspunsul la întrebările de acest fel pot fi formulate cum trebuie doar dacă reflecția morală care duce la ele se află „în mintea Bisericii", tradiția vie care oferă „modele" clare şi autoritative de comportament creştin.

Totuşi, aşa cum arată Fr. Harakas, „regulile" se pot contrazice, iar principiile tradiționale pot fi nepotrivite în acțiunea de luare a unor decizii particulare, mai ales în situațiile critice cu care se confruntă sfera bioeticii. Avem nevoie de alte criterii. De aceea, alături de consecințele faptelor noastre, vom pune şi intențiile, motivele şi mijloacele noastre. Conştient de pericolului unei etici „contextuale", el face un portret al *situației* în care trebuie luate decizii particulare. Ne vom opri mai târziu asupra importanței unui asemenea portret, atunci când vom încerca să convertim principiile morale abstracte în răspunsuri concrete la momentele critice din experiența umană. Aceasta nu înseamnă că, în locul principiilor, vom ajunge la relativism, ci înseamnă că recunoaştem *aplicarea principiilor morale trebuie făcută ținând seama de întregul complex contextual* (sau de situația cu care ne confruntăm). De pildă, vom fi de acord cu menținerea vieții unui adolescent, victimă a unui accident, dar vom fi împotriva aceluiaşi tratament pentru un nou-născut.

Deşi deciziile noastre morale trebuie luate în funcție de contextul sau situația noastră, aceasta nu înseamnă aderarea la o „etică contextuală", popularizată câteva decenii în urmă de Joseph Fletcher, care încă influențează reflcția morală de azi. În „etica contextuală", criteriile pentru judecățile morale sunt oferite de situația însăşi. Morala absolută nu există. În forma sa extremă, aceasta este o etică a relativismului, pentru că ia decizii pe baza unor criterii subiective precum „calitatea" vieții în discuție. Vom reveni la relația dintre „calitatea" şi „sfințenia" vieții, problemă atinsă în treacăt în introducere. Deocamdată ajunge să spunem că morala absolută oferită de Sfânta Tradiție pot şi trebuie tradusă şi aplicată potrivit la fiecare situație dată. Pe lângă elementele Tradiției menționate mai sus, sunt şi alte resurse care se oferă în viața creştină şi care ajută la luarea deciziilor dificile, atât pentru noi, cât şi pentru cei aflați în grija noastră.

Facem judecăți etice şi acționăm ca atare în aproape fiecare clipă a vieții.

Întrebarea „Să golesc frigiderul?" sau „Să raportez la poliție sunetele de pistol pe care le-am auzit în spatele uşii de vis-ŕ-vis?" sunt amândouă întrebări morale, deşi de o stringență diferită. Ele se referă nu doar la comportamentul meu, ci şi la *consecințele acestui comportament* pentru sănătatea mea spirituală şi pentru a altora. În cele mai multe cazuri, o reflecție de moment – practic un reflex instinctual – mă determină să acționez în conformitate cu ceea ce simt eu că e cel mai bine sau potrivit. Atunci când se naşte un conflict între ceea ce *vreau* şi ceea ce ştiu că e conform voinței lui Dumnezeu, conştiința mea „anterioară" intră în joc. Opțiunea mea va fi determinată de modul în care sistemul meu axiologic a fost modelat de învățătura Bisericii (şi de soluțiile comportamentale pe care le dau pe baza acestor valori). Astfel, acesta este, de obicei, un proces clar definit. Ori mă supun conştiinței mele, ori nu o fac şi cad, intenționat, în păcat sau nesupunere față de poruncile divine.

Oricum, multe din problemele bioetice cu care ne confruntăm fie nu comportă o soluție concretă care să acopere toate cazurile, fie nu au fost cântărite suficient de către teologi şi alți oficiali din cadrul Bisericii, pentru a da un răspuns definitiv. Chiar cele mai sincere încercări de a analiza o problemă în funcție de legile Bisericii, motivele şi mijloacele noastre şi eventualele consecințe, adesea ne lasă un sentiment de frustrare. Dar trebuie luată o decizie, poate una de viață şi de moarte; ori ne lipsesc resursele necesare pentru a *decide* într-un mod corect sau conform cu ceea ce credem că este voința divină. De fapt, adesea voința lui Dumnezeu nu este deloc clară, iar noi suntem tentați să ne ridicăm mâinile spre cer, disperați.

Teologii moralişti ortodocşi (printre ei şi Fr. Harakas) ar spune că procesul care declanşează această frustrare nu poate duce decât la un punct mort. Fie că deciziile noastre implică probleme cotidiene mărunte, fie o judecată de viață şi de moarte ce trebuie luată pe moment, aceste decizii sunt fidele voinței divine atâta timp cât ele sunt nişte decizii *eclesiale*, luate în virtutea unei conştiințe care se conformează *spiritului Bisericii.*

Aceasta mai înseamnă că deciziile dificile pe care suntem chemați să le luăm, sunt de fapt luate *în comunitatea Bisericii,* comunitatea celor vii şi adormiți, a „sfinților" din toate timpurile, cu care formăm împrună Trupul lui Hristos. Pe de o parte, apelăm la sfatul lor, printr-un dialog personal sau prin scrierile lor (Câți dintre noi nu au dobândit o slavatoare intuiție din scrierile unor oameni ca Nicholas Motorilov, ori părintele Alexander Eltchaninov, ori Sfântul Siluan Athonitul), pe de altă parte, *noi cerem rugăciunea sfinților,* mijlocirea lor pentru noi, pentru a fi călăuziți în reflecțiile noastre etice, ne rugăm să fim conduşi de harul şi puterea Sfântului Duh spre fapte ce corespund voinței divine.

Trebuie să spunem că nu luăm niciodată singuri deciziile morale. Judecățile noastre morale şi faptele ce decurg din acestea, sunt făcute întotdeauna în

lăuntrul Trupului viu al Bisericii. Prin botez noi devenim „întrupați”unul în celălalt, „mădulare unii altora” (Rom. 12, 5). De aceea, deciziile pe care le iau afectează sau influențează întregul Trup. Aşa cum propria-mi păcătoşenie afectează întreaga comunitate eclesială, precum şi familia şi cercul meu de prieteni, la fel se întâmplă cu deciziile mele morale, care influențează, în bine sau rău, întreaga „comunitate a sfinților”. Aspectul pozitiv, promisiunea minunată a acestui adevăr, este că mă pot baza pe ajutorul Trupului întreg în momentele mele critice, prin dragostea membrilor săi, prin grija, implicarea personală (acolo unde e nevoie), dar, mai ales, prin rugăciunea acestora.

Concret, aceasta înseamnă ca noi toți, clerici şi laici, trebuie să construim nişte sisteme de sprijin alcătuite din experți şi prieteni apropiați, care să ne ofere sprijin şi sfaturi atunci când avem de luat decizii dificile. Şi mai înseamnă că noi, *ca Biserică*, trebuie să recunoaştem şi să acceptăm responsabilitatea noastră față de ceilalți, pentru a le oferi ajutorul, călăuzirea şi intervenția de care au nevoie. În pragul morții sau atunci când unul din noi e aruncat în depresie şi deznădejde de boala grea de care suferă, ori atunci când un cuplu se află în pragul divorțului, de multe ori suntem tentați să ignorăm problema, de obicei din jenă sau teamă. „Nu vrem să ne implicăm”. Este vorba de aceeaşi atitudine de conservare, tradus în cadru parohial, care ne face să dăm înapoi pe străzile din Manhattan când vedem pe cineva stând pe pragul uşii sau într-un şanț. Pur şi simplu nu vrem să ne amestecăm… Nu trebuie deci să ne mirăm că teologii moralişti ortodocşi s-au simțit obligați să dezvolte o etică bazată pe imperativul iubirii care se dăruieşte şi se sacrifică pe sine pentru ceilalți.

În ultima analiză, există un singur motiv pentru care creştinii acceptă calea îngustă a vieții morale. Dacă alegem dragostea jertfelnică în locul hedonismului, pe Dumnezeu în locul Satanei, aceasta se întâmplă pentru că suntem convinşi – pe baza propriei experiențe şi a mărturiei altora – că Dumnezeu Însuşi este iubire, că El este Creatorul şi Stăpânul ultim al vieții noastre pe care El singur o dăruieşte cu sens şi valoare. Ca atare, El se implică în fiecare criză cu care ne confruntăm şi în fiecare hotărâre pe care o luăm. Asemenea crize şi alegeri fac parte din viața zilnică. Ele nu pot fi evitate, de vreme ce sustragerea de la luarea unei decizii şi de la acționarea în consecință, este un act moral în sine. Atunci când se întâmplă să nu discernem voința lui Dumnezeu într-o situație concretă, trebuie să ne amintim că Ispititorul lucrează cel mai bine prin confuzia, frustrarea şi disperarea noastră. În momentele în care suntem obligați să luăm o decizie importantă, dar nu putem identifica voința divină, trebuie să cercetăm problema cu multă atenție şi să ne reamintim intuiția marilor asceți ai Bisericii, potrivit căreia asemenea momente critice reprezintă câmpuri de bătălie, arene ale Spiritului, în care decizia cea mai importantă pe care o putem lua este *să ne predăm în mâinile pline de milă ale lui Dumnezeu atât pe noi, cât şi pe ceilalți impicați.*

Ajungem astfel la o concluzie paradoxală, dar inevitabilă: dacă putem şti cu siguranţă că o anumită decizie morală este conformă cu voinţa lui Dumnezeu şi reprezintă „alegerea corectă", în cele din urmă nu mai are nici o importanţă. Cea ce contează este faptul că în meditaţiile noastre morale agonizante (privind, de pildă, grija cuvenită oferită unui părinte muribund sau un răspuns adecvat unui comportament destructiv al unui narcoman), noi vom respinge ispita orgolioasă de a ne socoti stăpâni pe situaţie şi, în schimb, „ne predăm pe noi înşine şi pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu". Aceasta nu înseamnă că renunţăm la libertatea noastră sau fugim de responsabilitate, ci înseamnă că dăm lui Dumnezeu ce este al Său, şi anume, întreaga noastră viaţă, cu motivele şi dorinţele noastre, cu alegerile şi faptele noastre. Toate acestea le facem cu convingerea neclintită că în orice situaţie în care acţionăm în virtutea unei iubirii dezinteresate, Dumnezeu poate converti greşelile şi judecăţile noastre eronate în ceea ce este necesar pentru realizare scopului Său. Credinţa Bisericii este că voinţa divină conduce totul. Prin urmare, esenţa vieţii morale creştine constă în predarea propriei noastre voinţe voinţei lui Dumnezeu, cu ruga fierbinte ca voinţa Sa să se împlinească.

Această predare totală este necesară chiar dacă nu suntem siguri că acţionăm potrivit „spiritului lui Hristos" sau că ne potrivim faptele noastre cu acesta. E nevoie de credinţă profundă şi o smerenie desăvârşită pentru a ne recunoaşte propriile limite atunci când luăm decizii morale pentru a ne adresa forului potrivit. E nevoie, de asemenea, de smerenie şi încredere pentru a ne îndrepta spre ceilalţi şi a le cere ajutorul în astfel de momente, prin dragostea şi mijlocirea lor. Dar exact aceasta ni se cere ca membri ai Trupului şi mădulare unii altora. Prin urmare, întâia şi ultima decizie pe care trebuie să o luăm este aceea de a supune deliberările noastre morale celui care este Capul acestui Trup, cu singura preocupare ca fiecare faptă pe care o vom săvârşi într-o anumită situaţie, să fie spre slava Sa şi spre mântuirea celor pe care ni i-a predat în grija noastră.

În capitolele următoare, ne vom îndrepta atenţia către unele probleme etice concrete, dintre care multe au apărut graţie recentelor descoperiri în sfera biomedicale. Pentru a asigura temelia pentru meditaţia asupra moralităţii noilor proceduri reproductive, alături de problema avortului, vom începe cu câteva consideraţii asupra naturii şi semnificaţiei sexualităţii umane. Dorim să oferim o perspectivă fidelă Scripturii şi tradiţiei patristice, accentuând mai ales un aspect nu numai neglijat, dar şi respins de atitudinile predominante: faptul că activitatea sexuală îşi găseşte împlinirea şi unicul context adecvat în legătura consacrată a căsătoriei.

Vom ajunge apoi la o evaluare privind recenta dezbatere asupra „începutului vieţii umane". Concluziile noastre privind această problemă vor determina în mare măsură atitudinea pe care o vom adopta vis-a-vis de proceduri precum avortul, fertilizarea în vitro şi ingineria genetică care implică gameţii

umani. Dar problema începutului vieții este strâns legată de cea a sensului ultim al existenței personale, al suferinței şi morții. În consecință, răspunsul la întrebarea „când începe viața umană?" va determina atitudinea noastră față de problemele legate de sfârşitul vieții, precum înlăturarea durerii, directivele avansate şi în general, grija şi tratarea pacienților muribunzi.

## 2. Sexualitate, Căsătorie şi Responsabilitate

*„Soțul şi soția sunt un singur trup la fel cum Hristos şi Tatăl una sunt".*

*„Dacă ne întemeiem familiile, căutând lucrurile care plac lui Dumnezeu, vom fi potriviți pentru a supraveghea Biserica, deoarece, într-adevăr, familia este o mică Biserică. De aceea, este posibil să-i depăşim pe ceilalți în virtute, devenind nişte buni soți şi soții".*

*„Oridecâteori dai un sfat soției tale, întotdeauna să începi prin a-i spune ce mult o iubeşti".*

*– Sf. Ioan Hrisostom*

Modul în care ne pronunțăm asupra moralității avortului, a reproducerii asistate şi a manipulării în vitro a gameților umani, depinde de locul pe care-l atribuim sexualității în experiența omenească. Care este scopul prim al sexualității: procrearea, sau ceva mult mai esențial, mai profund? Dorința unui cuplu de a avea un copil este de la Dumnezeu, sau este doar expresia unui instinct evolutiv care ne ajută să ne păstrăm moştenirea genetică dând naştere la urmaşi din propriul nostru ADN? Răspunsul la aceste întrebări ne va arăta dacă avortul la cerere este o opțiune pentru noi şi până unde putem merge în privința tehnologiilor reproductive ce facilitează concepția.

## Revoluția Sexuală

Concepția noastră asupra locului şi scopului sexualității s-a schimbat atât de mult în ultimele decenii, încât ne-ar fi de folos o evocare, pentru început a „atmosferei sexuale" pe care o întâlnim în societatea americană în pragul acestui mileniu. Dacă experiența sexuală printre adolescenți nu mai este ceva nou, numărul tinerilor care sunt „activi sexual" a crescut dramatic în ultimele trei decenii. Homosexualitatea, cândva un subiect tabu ce provoca reacții de la proastă dispoziție la revoltă, este acum un subiect obişnuit de discuție în media şi în programele de învățământ privind educația sexuală. În parte datorită crizei SIDA, dar şi din cauza dorinței de afirmare a „mândriei" de a fi homosexual şi a „drepturilor" acestora, s-a început un serios studiu ştiințific asupra originii homosexualității, pentru a determina relația dintre „natură" şi „educație" în cadrul acestui fenomen. Este orientarea sexuală condiționată, deci modificabilă? Sau îşi are originea în genele noastre şi atunci nu se poate schimba nimic. Oricum, homosexualitatea „a ieşit la lumină", iar unii preoți şi teologi se numără printre cei care o apără ca fiind de la Dumnezeu şi voită de Dumnezeu şi de aceea trebuie protejată prin drepturi şi privilegii speciale aprobate prin lege.

Pentru foarte mulți oameni, printre ei chiar creştini, această transformare în ethosul țării noastre este de apreciat. Ei consideră libertatea sexuală ca fiind un item vital pe agenda noastră culturală, asemenea mişcării pentru drepturile civile din anii '60. Aşa cum Bisericile acelor ani s-au pus în fruntea marşurilor interrasiale şi a altor demonstrații, unele Biserici de azi joacă un rol hotărâtor în cadrul mişcării spre emanciparea sexuală prin răspândirea de afişe şi alte declarații care consideră activitățile sexuale extraconjugale (îndeosebi cele pre-conjugale), alături de relațiile homosexuale, drept normale şi chiar de dorit. Multe inițiative de acest gen, luate de diverşi lideri din cadrul Bisericilor protestante (mai ales), exprimă totuşi o opinie minoritară. Acest lucru este evident din ostilitatea generală ce a însoțit declarațiile recente ale luteranilor şi prezbiterienilor asupra sexualității umane, ambele fiind retrase în urma unor critici mai puțin vehemente.

Care este poziția ortodoxă în această problemă? Evident, nu fără o urmă de îndoială/circumspecție, vom încerca în continuare o expunere a punctului de vedere ortodox.

Încă de la începutul anilor '70, Statele Unite s-au declarat o societate „eliberată sexual". Sunt de acum trecute constângerile victoriene care, pentru după părerea multora, au adus represiune sexuală şi sexism patriarhal. Lucrurile s-au schimbat în mod hotărâtor, adesea în bine: femeile beneficiază de un tratament mai bun la locurile de muncă, abuzurile sexuale sunt recunoscute şi condamnate, iar soții se simt mai puțin obligați să rămână în cadrul unei căsătorii

compromise. Totuşi, de-a lungul anilor, atât experienţa pastorală cât şi mass-media au arătat că revoluţia sexuală a adus în societatea americană mai mult confuzie decât libertate, mai mult libertinaj decât eliberare. Odată ce televiziunea şi-a intrat în rol, iar producătorii au îceput să realizeze puterea sexualităţii în vânzarea produselor, a început reeducarea socială în masă privind valorile sexuale, aceasta ducând la o importantă restructurare a rolurilor sexuale tradiţionale. O consecinţă majoră a fost dărâmarea vechilor tabuuri legate de pornografie, sex extraconjugal, şi copii „ilegitimi". De la jocurile inocente ce caracterizau relaţiile (publice) dintre bărbat şi femeie din prima jumătate a secolului, s-a trecut la comportamentul dezinvolt şi la epidemia sarcinilor la adolescente.

Punând lucrurile în balanţă, se pare că această „revoluţie" nu a adus nimic deosebit în progresul societăţii. S-a creat în schimb o atmosferă de fixaţie şi exploatare sexuală ce impune o imoralitate indispensabilă – o ieftină şi seducătoare trivialitate – în toate domeniile. Filmele „R" sau chiar unele „PG-B" prezintă acum actul sexual atât de explicit încât ele ar fi fost evaluate drept pelicule „X" în urmă cu câţiva ani. Limbajul explicit sexual şi scatologic a devenit obligatoriu, chiar şi *in prime time*. Prezervativele sunt mai la îndemână pentru adolescenţii de azi decât ţigările, iar educatorii, psihologii şi pastorii sfătuiesc pe tinerii noştri, băieţi şi fete, să nu plece de acasă fără a avea unul asupra lor. Mare parte din această îndoctrinare perversă (numită în şcolile noastre eufemistic: „educaţie sexuală") este justificată cu referire la SIDA – fără a conştientiza faptul că această boală nu ar exista dacă societatea noastră nu ar scuza ceea ce în generaţiile anterioare era socotit drept comportament imoral.

Cu alte cuvinte, pragul nostru de toleranţă a explicităţii şi exploatării sexuale s-a micşorat în mod dramatic. Ironic este faptul că, deşi încurajăm saturarea sexuală a mediei şi a culturii în general, totuşi recunoaştem şi condamnăm abuzurile abominabile suferite de atâtea femei şi copii, de la hărţuirea sexuală la locul de muncă şi viol, la pedofilie. Pe de o parte, condamnăm forme comportamentale ce violează drepturile omului, pe de altă parte, încurajăm o atmosferă de abuz şi exploatare pentru că ea serveşte linia economică de bază. Dar o societate care trăieşte o astfel de ambivalenţă, frizând schizofrenia, nu poate dăinui. Peste un milion şi un sfert de avorturi în fiecare an, frecvenţa înspăimântătoare de abuzuri la copii, o rată a divorţului de aproape 50% împreună cu practica general acceptată a concubinajului, „căsătoriile" homosexuale şi dezmembrarea excesivă dar nu mai puţin reală a familiei moderne ca unitate socială de bază – acestea sunt consecinţele unei revoluţii sexuale deviate, al căror impact asupra calităţii vieţii americane este cel puţin la fel de puternic şi defavorabil precum răspândirea continuă a SIDA.

Preţul spiritual şi psihologic al acestei situaţii este incalculabil. Tinerii adolescenţi experimentează sexul de multe ori nu dintr-o dorinţă personală şi

fără o judecată prealabilă, ci doar pentru a fi la modă, pentru a fi priviți de prieteni cu alți ochi. Dacă ne gândim la filmele care descriu cupluri diverse care ajungând în dormitor de la prima întâlnire, dacă ne uităm la aluziile făcute la organele genitale şi la sexul oral, dacă homosexualitatea activă se ascunde sub eticheta aprobată de „gay" şi e acceptată ca un „stil alternativ de viață viabil", atunci nu e de mirare că a apărut o prăpastie de netrecut între morala biblică şi etica individualistă – libertină a vremurilor de azi. Ca o consecință, tinerii creştini par la fel de vulnerabili ca oricine la confuzie, disperare şi suicid. Educatorii lor – părinți, preoți, profesori – întâmpină de multe ori problemele sexuale fie cu indiferență, fie cu mânie. Nici una din aceste atitudini nu ajută, întrucât nici una nu vindecă, nu oferă o soluție. Ambele reacții tind să-i împingă pe tinerii noştri chiar mai departe pe drumul spre un comportament destructiv, pentru ei înşişi – promiscuitate, iar pentru ceilalți – avorturi.

Datorită mediului în care au crescut, aceşti tineri sunt pe cale să renunțe la morala biblică, mai ales în ce priveşte sexualitatea, considerând-o demodată şi constrângătoare. Madison Avenue ne-a învățat că acesta este generația „să ne simțim bine"; juriştii ne-au convins de primatul drepturilor asupra responsabilittților; iar terapia *pop* ne-a condus într-o călătorie implacabilă spre sine având ca destinație „autorealizarea", adică împlinirea dorințelor noastre fundamentale. Dumnezeul nostru este Mamona, scopul nostru „viață bună", iar modul de a o obține este competiția agresivă. Suntem mai degrabă într-un picnic, decât într-un pelerinaj, tânjind după satisfacția imediată, în loc de consolarea eternă. Într-o asemenea atmosferă, imperativele biblice ale fidelității, sacrificiului de sine şi luptei împotriva păcatului nu pot apărea altfel decât demodate, irelevante şi inoportune – mai ales pe tărâmul sexualității, de vreme ce „sexul" este una din puținele plăceri de care oamenii se pot bucura în lumea turbulentă şi aparent lipsită de sens a zilelor noastre.

Dacă cei mai mulți creştini ortodocşi nu s-ar exprima atât de vehement/categoric, acesta este totuşi modul în care ei experimentează ethosul cultural, al lor şi al copiilor lor. Este vorba de o analiză dublată de un sentiment de frustrare şi neputință. „Majoritatea morală", dacă ea a existat vreodată, pare să fi devenit o minoritate redusă la tăcere, ale cărei valori tradiționale au fost călcate în picioare de formula: „Dacă îți face plăcere, fă-o" (etica satisfacției personale şi imediate). Deşi fără prea multe şanse de a fi luată în seamă, Biserica Ortodoxă continuă să afirme învățătura tradițională asupra sexualității, învățătură ce reflectă valorile conservatoare ale majorității credincioşilor „tradiționalişti", indiferent de apartenența confesională. Totuşi, Ortodoxia îşi fundamentează învățătura despre sexualitate pe viziunea ei teologică specifică, şi nu pe moralismul puritan. Acest lucru esențial trebuie bine înțeles, dacă vrem să pătrundem unicitatea punctului de vedere ortodox.

În experiența noastră, sexualitatea nu este o opțiune. Ea este un „imbold” esențial, care exprimă o nevoie elementară a fiecărui om: nevoia de afecțiune, înțelegere, compasiune, tandrețe şi dragoste. Sexualitatea înseamnă mult mai mult decât simpla activitate genitală. Ea priveşte întreaga persoană umană: minte, trup şi suflet. Dăruită de Dumnezeu ca notă definitorie a umanității noastre (vom reveni asupra acestui subiect), distincția sexelor şi expresia ei sexuală ne oferă posibilitatea de a experimenta cele mai adânci şi intime relații pe care le putem cunoaşte.

Dacă sexualitatea este ieftină şi denaturată, la fel se va întâmpla cu relațiile pe care le implică. Atunci când satisfacerea de sine devine mai importantă decât sacrificiul de sine făcut din dragoste şi respect pentru altul, chiar noțiunea de „relație” – care implică reciprocitate – este adânc compromisă. Ca o consecință a revoluției sexuale, trăim urmările acestui compromis la o scară fără precedent în istorie. De aceea, este mai important ca niciodată să auzim şi să proclamăm „vocea Bisericii”: înțelepciunea revelată privind adevărata noastră ființă şi relațiile noastre cu ceilalți.

## Legământul Conjugal

Care este de fapt învățătura ortodoxă privind sexualitatea umană şi responsabilitățile ei inerente? Pentru a răspunde acestei întrebări, ne vom concentra asupra învățăturii biblice şi patristice, întrucât cele două constituie elementele complementare ce formează Sfânta Tradiție[1].

Studiile recente privind sexualitatea se referă fie la căsătoria creştină şi caracterul ei sacramental, fie la problema sensibilă a sexelor şi implicațiile ei pentru clerul Bisericii(sacerdoțiul creştin). Deşi nevoia unui studiu ortodox amplu asupra sexualității este imperioasă, scopul nostru aici este cu totul altul şi mult mai modest. Vom încerca, în primul rând, să demonstrăm rolul esențial al sexualității în viața umană şi în relațiile între oameni, şi vom formula apoi câteva concluzii privind unele practici sexuale concrete, atât în cadrul, cât şi în afara căsătoriei.

Discuțiile privind sexualitatea se concentrează, de regulă, asupra relației dintre funcțiile ei procreative şi „unitive". Care este scopul prim al sexualității: naşterea de copii, sau întărirea legăturii conjugale printr-o împărtăşire reciprocă, incluzând plăcerea experienței sexuale? Problema nu este una nouă. Voi încerca să o abordez din punctul de vedere al responsabilității ce derivă din legământul conjugal, acesta fiind singurul mod în care putem înțelege rolul procreerii şi al plăcerii sexuale în cadrul unei relații.

Legământul pe care Dumnezeu îl încheie cu Israel implică o responsabilitate şi un angajament reciproc. El le dă primilor oameni misiunea: „Creşteți şi vă înmulțiți şi umpleți fața pământului şi îl supuneți", oferindu-le astfel dominația asupra creației lui Dumnezeu Însuşi. Aşa cum citim şi în Psalmul 8, acest mandat implică atât binecuvântare, cât şi responsabilitate, elementele componente ale „Legământului". De-a lungul istoriei lui Israel, Dumnezeu a încheiat numeroase legăminturi: cu Noe, Avraam, Moise şi David, fiecare implicând angajamentul Său necondiționat de a împlini o promisiune sau o obligație cu valoare eternă. Lui Noe, şi prin el întregii creații, Dumnezeu îi promite ca nu va mai pierde pământul niciodată (Gen. 9, 1-17). Îi promite apoi lui Avraam că îi va dărui lui şi urmaşilor săi pământul Canaan (Gen. 15), pecetluind promisiunea cu porunca circumciziunii prin care Israel îşi afirmă propriul angajament în relația legământului. Moise este receptorul legământului făcut de Dumnezeu cu poporul Său pe Sinai, care trebuie păstrat printr-un comportament etic adecvat şi prin ceremonii cultice. Prin profetul Natan, Domnul afirmă în privința lui David*: II Sam. 7, 13-14*.

[1] Ortodoxia a considerat întotdeauna Scriptura ca fiind Cuvântul normativ și canonic al lui Dumnezeu. Ea respectă de asemenea învățăturile Părinților Bisericii, în special tradiția grecească, considerând că aceştia oferă cea mai fidelă – deci cea mai autoritativă/normativă – interpretare a Scripturii, deşi este conştientă de faptul că scriitorii patristici pot uneori greşi. Numai Sfânta Scriptură este "canonică", adică fără greşală în doctrina și morala sa. Aceasta înseamnă că Scriptura păstrează întreg Adevărul revelat, pe care-l transmite atunci când este corect interpretat.

Dumnezeu promite astfel că din seminția lui David se va naşte Împăratul-Mântuitor al poporului ales. Circumstanțele tragice ce-l înconjoară pe profetul Osea privind mariajul său cu desfrânata Gomar, trasează imaginea fidelității divine față de fiecare legământ şi pe aceea a trădării lui Israel. În fine, Biserica, adevăratul Israel al lui Dumnezeu (Gal. 6, 16), care uneşte pe iudei şi păgâni în unicul Trup al lui Hristos, este moştenirea unui nou legământ, nu în literă, ci în spirit (II Cor. 3, 6). Acesta este noul legământ sau „noul testament" în sângele lui Hristos, care se varsă pentru viața lumii. În fiecare din aceste cazuri, cele două părți implicate se angajează la o fidelitate necondiționată față de împlinirea unei promisiuni de durată eternă.

Am văzut deci cum Legământul încheiat de Dumnezeu cu Israel şi cu Biserica implică fiecare parte într-o responsabilitate şi un angajament reciproc. Dacă Israel „se desfrânează" şi comite adulter prin întoarcerea la idoli sau la „alți dumnezei", legământul poate fi restabilit prin pocăința poporului şi iertarea divină. La fel se întâmplă cu membrii Trupului lui Hristos care, uitând de Capul acestuia, se abandonează păcatului. Alegerea implică un angajament etern divin şi uman, în care Dumnezeu rămâne mereu credincios. Dacă noi putem încălca acest angajament prin păcat, astfel încât legătura legământului poate fi ruptă, totuşi, Dumnezeu nu vrea ca această stare să rămână pentru veşnicie.

În cadrul Bisericii, expresia cea mai clară şi deplină a acestui angajament o constituie taina căsătoriei. (Este, desigur, implicit în alte taine; în special la Botez şi Hirotonie). Scopul căsătoriei este de a asigura, între două persoane, o legătură bazată pe responsabilitate şi fidelitate, care reprezintă şi reactualizează legătura veşnică stabilită de Dumnezeu cu poporul Său ales. Din acestă perspectivă Apostolul afirmă că mariajul este o „mare taină" care este strâns legată de Hristos şi Biserică (Efes. 5, 21-23, epistola ce se citeşte la cununia ortodoxă). Această legătură a legământului prin care Dumnezeu lucrează la mântuirea noastră este în esență o legătură nupțială. Si invers, relația nupțială îşi atinge scopul şi se împlineşte numai atâta timp cât este bazată pe angajamentul etern al legământului.

Expresia sexuală îşi are locul potrivit numai în cadrul legământului conjugal. Ortodoxia afirmă că singurul loc în care „sexualitatea genitală" poate fi adecvată la un sfârşit bun, potrivit, este contextul unei uniri conjugale binecuvântate, monogame şi heterosexuale. Fiecare adjectiv este important. „Monogamă" pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu gelos, angajamentul Său față de poporul Său este total şi fără compromisuri; de aceea, mariajul implică angajamentul exclusiv şi total a două persoane, una față de cealaltă, ca reflecție a unicității şi fidelității angajamentului lui Hristos față de Biserică. „Heterosexuală", întrucât „Dumnezeu i-a făcut bărbat şi femeie", cu scopul de a procrea: continuarea creației prin unirea a două vieți într-o îmbrățişare plină de dragoste, care, în cuvintele ceremoniei căsătoriei, va produce fructul trupurilor lor, copii

frumoşi. „Binecuvântată”, deoarece Dumnezeu a binecuvântat de la început bărbatul şi femeia cu capacitatea şi chemarea de „a naşte şi a se înmulți”( Gen. 1, 28) şi numai El, prin binecuvântarea Sa, poate crea viața în uter. Şi în fine, „Conjugală”, pentru că unirea la care Dumnezeu îi cheamă pe bărbat şi pe femeie, reprezintă o „nouă creație”, făcând din doi „un singur trup”, născând copii, împlinindu-se în dragoste şi lucrând împreună la mântuirea lor.

Dinamica transfiguratoare şi creativă inerentă unei asemenea uniri conjugale este descrisă elocvent de Sfântul Andrei Criteanul în canonul său de penitență: „Căsătoria trebuie cinstită de toți, iar bărbatul şi femeia trebuie să fie fideli unul altuia, pentru că Hristos i-a binecuvântat prin prezența Sa la nunta din Cana. Acolo El a mâncat şi a schimbat apa în vin, făcând aceasta, prima dintre minunile Sale, pentru ca tu, sufletul meu, să te poți de asemenea schimba” (Imnul 9).

Pentru ca sufletul să se schimbe din apă în vin, pentru ca persoana umană să devină ceea ce a fost destinată să fie – după chipul şi asemănarea divină -, trebuie păstrată în relația cu Hristos aceeaşi fidelitate pe care Hristos o face necesară într-un bărbat şi o femeie prin binecuvântarea Sa. Încă o dată, unirea nupțială este imaginea unirii între Hristos şi suflet, între Hristos şi Biserică. De aceea, unirea nupțială, cu implicația ei sexuală, îşi găseşte împlinirea în comunitatea eclesială. Binecuvântată în Biserică, ea stă în slujba Bisericii, continuând lucrarea de creație a lui Dumnezeu prin procreere, reflectând iubirea eternă a lui Dumnezeu pentru Biserică şi prin aceasta pentru lume, şi fiind un martor al iubirii între soți, care poate să-i ducă la viața veşnică[2].

Totuşi, iubirea aceasta, exprimată în experiența conjugală, este în forma ei cea mai pură, transcendentă dincolo de sine. Scopul ei ultim vizează transcenderea experienței carnale şi concentrarea în întregime asupra lui Dumnezeu. Dragostea erotică îşi are propriul *telos*, sfârşitul şi împlinirea, în autenticul *eros*. Este o iubire nu mai puțin pasională, nu mai puțin care se neagă pe sine şi care trece de sine, decât iubirea conjugală umană în forma ei cea mai pură. Este o iubire ce răspunde iubirii lui Dumnezeu (cf. I In. 4, 10), mişcarea cea mai adâncă a sufletului, pe care nu o putem produce sau susține. Ea este inițiată şi susținută de iubirea pasională a lui Dumnezeu, acționând în sufletul omenesc sau în întreaga persoană umană. „Dumnezeu este iubire”, afirmă Apostolul. Părinții Bisericii au înțeles aceasta cu referire la ontologie: la ființa sau natura lui Dumnezeu. Din adâncimile acestei iubiri nesfârşite, Dumnezeu se întinde să îmbrățişeze creația Sa umană căzută, pentru a o ridica şi elibera din puterile păcatului, morții şi stricăciunii. El umple sufletul cu iubirea Sa izbăvitoare, dăruindu-i posibilitatea de a iubi ca răspuns.

---

[2] Câteva reflecții romano – catolice recente sunt întru totul compatibile cu punctul de vedere ortodox. Spre exemplu: ” Bărbatul şi femeia constituie două moduri de realizare, la nivelul creaturii umane, a unei participări la viața divină. (cf. II Pt. 1, 14): Ei sunt creați ”după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu” şi îşi împlinesc această vocație nu ca persoane singulare, ci şi ca şi cupluri, care sunt comunități ale iubirii. Orientați spre unire şi fecunditate, bărbatul şi femeia căsătoriți, participă la iubirea creatoare a lui Dumnezeu, trăind în comuniunea cu El prin celălalt…”.

Iubirea Sa „erotică”, dorința Sa profundă de a fi veşnic unit cu creaturile Sale umane, determină în suflet un răspuns „erotic”, un dor intens de Dumnezeu pe care lacrimule îl exprimă mai bine decât cuvintele. Incluzând întreaga semantică a cuvântului *agapę* (iubire dezinteresată, jertfelnică), *erôs* este iubirea unitivă ce duce sufletul în comuniunea eternă cu Dumnezeu. Ea începe cu pasiunea dorinței sau dorul fervent şi sfârşeşte în bucuria binecuvântată a nepătimirii (*dispassion-apatheîa*). În această stare, sufletul se trezeşte în întregime înconjurat şi consumat de obiectul dorului său cel mai adânc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „Sufletul atinge perfecțiunea când puterile pasiunii sale sunt îndreptate în întregime spre Dumnezeu”.

Despre raritatea acestei iubiri a vorbit mai ales literatura ascetică, destinată în primul rând vieții monahale. Dar această iubire poate fi cunoscută la fel de bine în cadrul cuplurilor căsătorite. Observația Sfântului Pavel că bărbatul însurat „se îngrijeşte de cele ale lumii, cum să placă femeii” (I Cor. 7, 33) este desigur adevărată. Aceste preocupări n-ar trebui însă să excludă căutarea *erôs*-ului autentic, aşa cum n-ar trebui să excludă rugăciunea sau actele de caritate. Dumnezeu oferă fiecăruia – celibatar sau căsătorit – posibilitatea exercitării a ceea ce numim aspectul apetitiv al sufletului (to epithymitikon), astfel încât să transforme pasiunea în nepătimire, eroticul în erôs.

Se afirmă adesea că monahul îşi canalizează iubirea sa pătimaşă direct spre Dumnezeu, în timp ce o persoană căsătorită îşi exprimă iubirea pentru Dumnezeu prin iubirea pentru partener. Această afirmație ne poate duce la concluzii greşite. Iubirea pătimaşă a persoanei căsătorite, nu mai puțin decât iubirea nepătimaşă a monahului (pentru sine, pentru ceilalți, pentru întreaga creație), este fidelă scopului ei ultim, şi nu idolatră, atunci când este îndreptată prin creaturi spre Creator. În măsura în care capătul şi împlinirea ei este Dumnezeu Însuşi, iubirea conjugală, împreună cu aspectul ei sexual, are capacitatea de a se autodepăşi, de a tansforma pofta trupească în eros autentic. Dacă reuşeşte acest lucru -păstrând în acelaşi timp intimitatea şi bucuria relațiilor sexuale conjugale – unirea conjugală devine chipul lui Hristos şi a Bisericii. Prin urmare, iubirea conjugală are un profund caracter eclesial care face din casa creştinului ceea ce Sfântul Ioan Hrisostom numea „o mică biserică”.

Sfântul Maxim descrie această transformare într-un pasaj celebru: „Dacă mintea cuiva caută pururea spre Dumnezeu, pofta lui de asemenea creşte covârşitor după dragostea dumnezeiască, iar iuțimea i se întoarce întreagă spre iubirea dumnezeiască. Căci prin însoțirea îndelungată cu strălucirea dumnezeiască, omul a ajuns întreg chip de lumină. Acela, strângând la sine partea pătimitoare a sa, s-a întors spre iubirea dumnezeiască neâncetată, neuitându-se cu totul de la cele pământeşti spre cele dumnezeieşti” (Filocalia, vol. II, Capete

despre dragoste, suta a doua, nr. 48). Ştim că Sfântul Maxim, urmând pe Sfântul Grigorie de Nyssa, respinge ideia că dorința sexuală aparține naturii umane[2]. El sugerează că toate expresiile sexualității umane vor fi respinse sau cel puțin depăşite dacă sufletul va atinge perfecțiunea. Deşi afirmă că dorința senzuală trebuie „potolită", el se referă mai degrabă la dezbrăcarea ei de tot ce e trupesc şi transformarea ei într-un „dor noetic pentru binecuvântările cereşti". Aşa cum desprindem din pasajul de mai sus, dorința trebuie „complet transformată în iubire divină". Aceasta este o temă frecventă în scrierile ascetice. Când Sfântul Maxim se gândeşte la căsătorie, el se referă în primul rând la „mariajul sufletului cu Logosul", care este singura sursă a plăcerii adevărate şi veşnice.

El spune chiar că „nu ni se cere să trăim feciorelnic ori să ne abținem de la căsătorie". Asemenea sărăciei evanghelice şi chemării la singurătate, castitatea (vocația monahală în special) este un dar al lui Dumnezeu. Totuşi, împreună cu cea mai mare parte a tradiției ascetice, Sfântul Maxim consideră plăcerea sexuală ca fiind cauza păcatului, dacă nu chiar păcătoasă în sine. Prin urmare, sexualitatea trebuie canalizată spre procreare şi nu spre satisfacerea dorințelor personale. Sfântul Grigorie cel Mare († 604) este reprezentativ pentru această opinie: „Cei căsătoriți trebuie să-şi amintească mereu că scopul unirii lor este procrearea, iar dacă vor întreține relații intime în mod necumpătat, plăcerea se substituie procreerii. Să înțeleagă că chiar dacă nu trec dincolo de limita căsătoriei, totuşi în cadrul ei îi exagerează drepturile".

Alți Părinți ortodocşi, confirmând ceremonia căsătoriei, accentuează caracterul pozitiv şi sacramental al iubirii conjugale. Un prieten şi corespondent al Sfântului Maxim, egumenul libianTalasie, spune: „Un dor intens pentru Dumnezeu îi leagă pe cei care îl trăiesc atât față de Dumnezeu, cât şi față de ceilalți". Talasie se referă aici la iubirea creştină în general, mai degrabă decât la iubirea conjugală. Ideea este că fiecare expresie a iubirii autentice îşi are temelia în dorul intens după unirea cu Dumnezeu: erosul uman ca răspuns la cel divin. În „Omilia XX la Efeseni", Sfântul Ioan Hrisostom afirmă: „Nici o relație între oameni nu este mai strânsă ca iubirea existentă între soț şi soție, dacă ei sunt uniți aşa cum ar trebui să fie". Şi continuă: „Această iubire (erôs) este adânc înrădăcinată în ființa noastră. Neobservată, ea atrage trupurile bărbaților şi femeilor unele spre altele, întrucât la început femeia a fost făcută din bărbat, iar din bărbat şi femeie alți bărbați şi alte femei".

Aici, ca şi în alte scrieri ale Sfântului Ioan, este afirmat caracterul pozitiv şi importanța deosebită a aspectului trupesc, fizic al iubirii conjugale. Sexualitatea ține de procreere şi, de aceea, este binecuvântată de Dumnezeu, dar, încă o dată,

---

[2] Plăcerea, dorința şi teama, precum şi cele ce izvorăsc din ele, nu făceau parte la început din natura umană. Sunt de acord în această privință cu Sfântul Grigorie de Nyssa, care spune că acele lucruri sunt rezultatul căderii din desăvârşirea originară, infiltrându-se în natura noastră în acele locuri dotate cu mai puțină inteligență).

numai atunci când dorința care motivează este îndreptată spre altul: spre partener sau spre Dumnezeu. Aşa cum a arătat şi Sfântul Talasie, iubirea care uneşte pe bărbat şi femeie într-un „singur trup" îşi are temelia în „dorul după Dumnezeu", ea este răspunsul omului la iubirea divină eternă care caută să aducă la comuniunea cu Sine pe toți purtătorii chipului divin.

În poemul său „Laudă fecioriei", Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte despre cuplurile căsătorite astfel: „Uniți într-un singur trup, una în duh, ei trăiesc prin iubirea lor reciprocă, întrucât căsătoria nu îndepărtează de Dumnezeu, ci apropie mai mult de El, pentru că Dumnezeu Însuşi este Cel Care ne atrage spre aceasta". Iubirea conjugală are, prin urmare, o valoare sacramentală, tinzând spre perfecțiunea pentru care a fost creată, nu prin simpla satisfacție sexuală, ci prin îndreptarea spre Dumnezeu, obiectul celei mai adânci tânjiri ale sufletului. Totuşi, plăcerea şi dorința sexuală nu trebuie eliminate total, ci redirecționate dinspre sine înspre un altul. Acest lucru nu este prea uşor, îndeosebi în societatea în care iubirea conjugală a fost redusă la partidele de sex, iar angajamentul conjugal a fost înlocuit de divorțuri, din vina ambelor părți, şi contracte prenupțiale. Este nevoie ca mariajul să fie asumat ca o vocație autentică, o „chemare" de a reproduce în viața conjugală acelaşi legământ al fidelității şi jertfa de sine pe care Domnul Dumnezeu l-a încheiat cu poporul Său Israel, iar Fiul l-a pecetluit prin Biserică.

Iubirea lui Hristos pentru mădularele Trupului Său are un caracter sacramental şi eshatologic în acelaşi timp. Prin jertfa Sa personală, Hristos caută să „înfățişeze Biserica Sieşi, Biserică slăvită, fără pată sau zbârcitură" (Efeseni 5, 27), adică în puritate şi integritate, curățită de tot ce i-ar putea despărți pe iubiții Săi de dragostea eternă a Tatălui. Această intenție divină se constituie ca model al iubirii conjugale. Puntru ca bărbatul şi femeia să devină „un singur trup" în sensul pe care Dumnezeu îl doreşte, ei trebuie să dea dovadă unul față de celălalt de aceeaşi fidelitate şi jertfă de sine pe care Hristos le-a arătat şi continuă să le arate față de poporul Său. E nevoie pentru aceasta de o <u>luptă ascetică permanentă</u>, deci nu de eliminarea dorinței sexuale, ci de purificarea şi direcționarea ei către celălalt. Astfel -fiind fideli în micile probleme ale vieții conjugale – cuplul face din unirea lor o „taină" a iubirii crucificate şi mântuitoare, a cărei ultim capăt este participarea la viața Împărăției lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, scopul final al relației conjugale nu este nici procreerea şi nici împlinirea personală, ci <u>lucrarea reciprocă a soților la mântuirea lor</u>. Acest aspect al legământului conjugal este de obicei neglijat, chiar în unele elemente ale tradiției patristice. Sfântul Ioan Hrisostom insistă că „mariajul este un remediu împotriva concubinajului-păcatului trupesc", iar Sfântul Ioan Damaschin, reluând o temă cunoscută a Sfântului Grigorie de Nyssa, va argumenta că „căsătoria are ca scop prezervarea rasei umane prin procreere". Totuşi, trebuie să nu uităm că aceşti mari învățători se refereau la probleme particulare, care

le-au modificat concepția într-un mod semnificativ. De pildă, Sfântul Ioan Hrisostom, în lucrarea sa despre căsătorie, este confruntat cu problema adulterului săvârşit de bărbați căsătoriți, iar intenția Sfântului Ioan Damaschin este de a lăuda virtuțile superioare ale fecioriei. Observațiile lor referitoare la puterea şi subtilitatea ispitei sexuale sunt corecte, iar intenția lor de a apăra castitatea – în interiorul şi în afara căsătoriei – este lăudabilă. Totuşi, este nu mai puțin adevărat că accentele lor tind să lase în umbră mărturia biblică ce plasează adevăratul scop al căsătoriei în cadrul providenței divine. Acest scop vizează transformarea sexualității căzute într-un act de adorare – laudă, mulțumire şi mijlocire – prin care unirea dintre bărbat şi femeie, prefigurează şi pregăteşte comuniunea lor eternă cu Dumnezeu.

Adresându-se problemei corintenilor care întrebau dacă o femeie care s-a încreştinat poate divorța de bărbatul ei păgân, Sfântul Pavel le răspunde că va accepta divorțul dacă acesta a fost intentat de cel necredincios (I Cor. 7, 13-15). El îşi încheie totuşi meditația cu două întrebări retorice: „Căci, ce ştii tu, femeie, dacă îți vei mântui bărbatul? Sau ce ştii tu, bărbate, dacă îți vei mântui femeia?"

Apostolul îndeamnă cuplurile să rămână în legătura sfântă a căsătoriei, întrucât această legătură are un profund caracter de legământ, în care partenerul credincios trebuie să-i fie mărturie celui necredincios, astfel încât amândoi să fie mântuiți.

## Sex şi Sexualitate

Dacă tradiția biblică şi patristică par să pună sexualitatea şi plăcerea sexuală într-o lumină nefavorabilă, trebuie precizat că puterea ei copleşitoare ne duce la păcat, deci sexualitatea nu este în sine rea sau păcătoasă. Legea ebraică, de pildă, prescrie pedepse aspre pentru diferite tipuri de activitate sexuală, considerate aberante sau nenaturale: adulter, incest, homosexualitate şi bestialitate (cf. Lev. 18). Fiecare dintre acestea amenință atât familia, cât şi societatea, deoarece sunt motivate de pofta trupească egocentrică. Pe de altă parte, procreerea este privită ca o binecuvântare a lui Dumnezeu, până acolo încât El introduce căsătoria de levirat pentru a asigura continuitatea numelui şi neamului celui decedat *(Dt. 25, 5-6; Gen. 38, 8; Mt. 22, 23)*. Psalmistul exclamă: *„Iată, întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea"(Ps. 50, 5)*. Aşa cum ne arată pluralul „păcate" (*hamartiais*) din Septuaginta, nu este vorba de „păcatul originar" – vina lui Adam transmisă prin actul sexual (Sfântul Augustin). Este vorba mai degrabă de faptul că fiecare persoană se naşte într-o lume căzută, marcată de tragedia păcatului şi a înstrăinării de Dumnezeu. (Deci continuarea logică este: „*Fărădelegea mea eu o cunosc şi păcatul meu înaintea mea este pururea*"). Conceperea şi păcatul sunt legate strâns, dar nu cauzal. Actul procreării nu este judecat în sine.

În acelaşi ton, textele liturgice bisericeşti avertizează în mod repetat asupra realității ispitelor şi a stricăciunii posibile asociate comportamentului sexual, şi totuşi nu condamnă sexualitatea în sine. Vom lua două exemple aleatorii. În rugăciunea din timpul Cântării Heruvicului, preotul se roagă: „Nimeni din cei legați cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească Ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție este lucru mare şi înfricoşător chiar pentru puterile cele cereşti. Dar totuşi …". Este vorba de ataşamentul față de problemele lumeşti, ce poate duce la idolatrie, închinarea la alți dumnezei, dar poate fi vorba şi de o aluzie la ispitele sexuale. În rugăciunea către Domnul nostru Iisus Hristos (alcătuită de Antioh monahul), ne rugăm: „Şi ne dă nouă, Stăpâne, celor ce mergem spre somn, odihnă trupului şi sufletului; şi ne păzeşte pe noi de întunecatul somn al păcatului şi de toată întunecata şi cea de noapte patimă a dulceții. Conteneşte întărâtările patimilor, stinge săgețile vicleanului cele aprinse, cele pornite asupra noastră cu vicleşug. Zburdările trupului nostru le potoleşte şi tot gândul nostru cel pământesc şi trupesc adoarme-l …". Aluzia la dorința sexuală este evidentă. Acest pasaj se referă la lupta pe care o necesită păstrarea castității, fie în cadrul căsătoriei, fie în viața monahală. Dar, la fel ca în citatul anterior, este vorba şi aici de realitatea puterii ispitelor sexuale care duc la păcat; nu incriminează în schimb sexualitatea în sine.

Se naşte întrebarea dacă sexualitatea şi sexul sunt elemente actului creator originar al lui Dumnezeu, şi reflectă deci chipul divin, sau ele sunt urmări ale căderii şi trebuie puse relație cu sfera pasiunilor şi a nevoilor trupeşti care până la urmă trec.

Există o discuție fascinantă printre teologii ortodocşi privind tocmai această problemă. Datorită importanței ei pentru atitudinea noastră față de corpul omenesc, inclusiv procrearea şi îngrijirea medicală, ne vom opri puțin mai detaliat asupra acestei probleme.

Cel mai răspândit răspuns la această problemă este acela că diferențierea sexuală este un aspect al creației bune a lui Dumnezeu. Textul de la *Gen. 1, 26-27* este interpretat în sensul că „bărbat" şi „femeie" apar în natura umană ca expresii ale voinței divine. Afirmația Sfântului Pavel de la Gal. 3, 28 că în Hristos „nu este bărbat sau femeie" (accentul este pus mai degrabă pe distincția sexuală decât pe persoane) se referă la faptul că încorporarea în Trupul lui Hristos prin botez permite cuplului, în Biserică, să depăşească diferențele date – cu consecințele lor sociologice şi psihologice – între iudei şi greci, robi şi liberi, bărbați şi femei.

O interpretare similară este dată învățăturii lui Iisus privind viața după înviere: când vor învia din morți, bărbații şi femeile vor fi „ca îngerii (*hôs angeloi*) din ceruri" (Mt. 12, 25; Mt. 22, 30; Lc. 20, 36) -"nu vor mai putea muri, pentru că vor fe asemenea îngerilor (isangeloi) şi fii ai lui Dumnezeu". Aceasta înseamnă că după înviere, bărbații şi femeile nu se vor mai căsătorii, întrucât funcțiunea genitală va fi inutilă în Împărăție, de vreme ce nu va exista nevoia procreării, iar iubirea va fi îndreptată spre ultimul ei scop – Dumnezeu.

Potrivit acestui punct de vedere, diferențierea sexuală şi sexualitatea sunt elemente ale creației bune a lui Dumnezeu şi sunt intrinseci naturii umane. În starea de după înviere, nu diferențierea sexuală este abolită, ci diferitele consecințe ale acestei diferențieri, printre care activitatea sexuală şi relațiile de dominare şi supunere. În terminologia modernă, spunem că în Hristos şi în Împărăție nu mai există un dezechilibru al puterii şi o dominație corespunzătoare a iudeilor asupra grecilor (ca în primele comunități creştine), a celor liberi asupra sclavilor, sau a bărbaților asupra femeilor. Pasajul din Gal. 3, 28 se referă deci la sociologie, nu la ontologie. Acest text proclamă egalitatea între sexe şi nu distrugerea genului.

Alți teologi ortodocşi oferă o interpretare diferită acestor texte. Urmându-l pe Sfântul Maxim, care îşi bazează reflecția pe textul „Despre crearea omului" al Sfântului Grigorie de Nyssa, acesta neagă faptul că sexualitatea şi diferențierea sexuală sunt componente esențiale ale naturii umane, şi susțin că acestea apar ca o consecință a căderii. Valerie Karras, de pildă, îşi argumentează foarte interesant acest punct de vedere. Interpretând învățătura patristică, ea afirmă că trupul omenesc în starea căzută nu reflectă trupul divin. Sfinții Părinți, spune ea

„fac distincţie între efectele fizice, emoţionale şi psihologice ale trupurilor noastre căzute, în special ale genului, şi natura ultimă nediferenţiată sexual a sufletului uman". Ea continuă: „Dincolo de actul fizic sexual, genul în sine este privit de Părinţi ca un element adăugat umanităţii noastre datorită preştiinţei lui Dumnezeu cu privire la cădere", pentru a concluziona: „Dar dacă chipul lui Dumnezeu în umanitate nu se extinde asupra sexualităţii, şi nici nu va fi diferenţiată sexual după înviere, atunci nu există nici o dimensiune spirituală şi nici o semnificaţie ontologică a genului.

Pe lângă faptul că introduce un dualism intolerabil trup-suflet în antropologia ortodoxă, această argumentaţie face de asemenea confuzie între gen şi sexualitate, între „trup" şi „carne". Un suport parţial pentru acest punct de vedere poate fi găsit în teza Sfântului Maxim potrivit căreia toate diviziunile din sânul creaţiei vor fi în final depăşite, inclusiv distincţia între bărbat şi femeie. Totuşi, pentru Sfântul Maxim, această distincţie nu este rea în sine, şi nici nu e o consecinţă a căderii. La fel ca celelalte patru distincţii (paradis – lumea locuită, rai – pământ, inteligibil – sensibil, necreat – creat), diferenţierea sexuală este un dat al ordinii create. Ea este susceptibilă păcatului şi aceea susceptibilitate se exprimă prin sexualitate decăzută. Procrearea sexuală a devenit necesară ca o consecinţă a păcatului care este moartea. Comentând „Ambigua" Sfântului Maxim, Lars Thumberg spune: „Din moment ce Sfântul Maxim presupune că Dumnezeu a pregătit o altă formă de înmulţire pentru omul ne-păcătos, această perspectivă negativă asupra sexualităţii nu implică faptul că forţa reproductivă a omului este cu desăvârşire rea. Ea poate fi folosită într-un mod pozitiv, spiritual. Elementele masculin şi feminin nu sunt menite să dispară, ci doar să fie subsumate principiului naturii umane.

Diviziunea între bărbat şi femeie, care este depăşită prin mijlocirea dublă a lui Hristos şi a omului, se referă la sexualitate, nu la gen. În acelaşi mod, când Sfântul Maxim vorbeşte despre aspecte care „nu au fost de la început create ca elemente ale naturii umane", el numeşte plăcerea şi durerea, dorinţa şi frica, şi cele ce derivă din acestea. Încă o dată, el se referă la pasiuni, sexuale sau de alt tip, şi nu la gen.

Încercând să demonstreze că toţi Sfinţii Părinţi (şi nu doar Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Maxim) învaţă că genul este „un element adăugat umanităţii numai datorită preştiinţei lui Dumnezeu cu privire la căderea omului", Dr. Karras face referire la punctul de vedere al Sfântului Ioan Damaschin în tratatul său despre feciorie şi viaţă conjugală: „Ioan Damaschinul rezumă întreaga tradiţie patristică afirmând că Dumnezeu, prin preştiinţa Sa, a creat umanitatea împărţită în genuri în scop procreativ". Sfântul Ioan susţine că fecioria era o calitate originară, înnăscută, a naturii umane în starea ei dinainte de cădere. Abia după ce moartea a fost introdusă ca o consecinţă a păcatului, procrearea sexuală a

devenit necesară, în scopul de a conserva rasa umană. Este, de asemanea, adevărat că Sfântul Ioan preţuieşte mai mult fecioria decât viața conjugală. Dar, încă o dată, aici este vorba de sexualitate. Nu se face nici o referire la diferențierea sexuală care, aşa cum afirmă atât el cât şi majoritatea mărturiilor patristice, apare o dată cu crearea primului bărbat şi a primei femei în condiția lor dinaintea căderii. Într-adevăr, în acelaşi capitol, Damaschinul afirmă că căsătoria este „bună" (chiar dacă fecioria e mai „bună"), citând binecuvântarea căsătoriei făcută de Iisus în Cana (In. 2), precum şi porunca de la Evr. 13, 4: „Cinstită să fie nunta întru toate şi patul nespurcat". Chiar şi aici, accentul cade pe curăție şi castitate în relațiile conjugale. Prin urmare, Sfântul Ioan poate concluziona că „căsătoria este bună" atâta timp cât relațiile fireşti fac ca „nebunia dorinței" să nu se concretizeze în acte nefireşti sau împotriva firii (anomos).

Nimic din acestea nu aduce vreo mărturie în sprijinul ideii că genul a apărut abia după Cădere sau că nu este un element constitutiv al naturii umane. Pe de altă parte, în concepția patristică, sexualitatea este în mod cert post – lapsariană, accentuând acest lucru pentru a evita ideea că concupiscența şi alte pasiuni sunt expresii ale naturii create, care este în mod esențial „bună". Totuşi, nu se poate afirma că sexualitatea este rea în sine sau că activitatea sexuală este păcătoasă. Combătând povestirile jidoveşti şi noțiunile veterotestamentare de puritate şi impuritate (curăție şi necurăție), Sfântul Ioan Hrisostom afirmă: „toate lucrurile sunt curate. Dumnezeu nu a făcut nimic necurat, pentru că numai păcatul este necurat. Acela ajunge în suflet şi îl pângăreşte… Puteți vedea câte feluri de necurății există (din punct de vedere omenesc). Totuşi, Dumnezeu a făcut naşterea de prunci şi sămânța împerecherii". Pentru Sfântul Ioan Hrisostom, nu funcția biologică este păcătoasă, ci greşita ei întrebuințare. De aceea, în aceeaşi omilie, el afirmă că adulterinul este necurat „nu din pricina relațiilor intime (pentru că din acest punct de vedere, fiecare bărbat care trăieşte cu soția sa ar fi necurat), ci datorită răutății actului, şi din cauza prejudiciului adus aproapelui". Prin urmare, nu relația în sine face adulterul un păcat, ci intențiile ascunse şi împrejurările ce însoțesc actul.

În orice caz, nici o exegeză rezonabilă a pasajelor citate mai sus (Gal. 3, 28; Mc. 12, 25) nu poate concluziona că genul va fi eliminat după înviere, aşa cum textul de la Fac. 1, 26-27, nu poate fi interpretat în sensul că genul nu era un aspect esențial sau „natural" al omului înainte de Cădere (ce înseamnă, de fapt, că „i-a făcut bărbat şi femeie"?). La fel stau lucrurile şi în cazul afirmației că distincția sexuală a existat înainte de cădere doar pentru că Dumnezeu ştia dinainte că omul va păcătui şi va aduce moartea, deci procreerea sexuală va fi necesară pentru a asigura continuitatea speciei umane. Această idee nu numai că nu apare în textele scripturistice, dar ea este contrazisă de referatul creației, care include diferențierea în activitatea creatoare „bună" a lui Dumnezeu, de binecuvântarea

căsătoriei în Cana şi de învățătura Sfântului Pavel despre trup ca „mădular al lui Hristos" (I Cor. 6, 15), care chiar în starea căzută este capabil de sanctificare (I Tes. 5, 23). Mult mai clară este afirmația lui Iisus care confirmă bunătatea genului şi locul său în iconomia divină: **„Dar de la începutul făpturii, bărbat şi femeie i-a făcut Dumnezeu"**, astfel încât în cadrul căsătoriei, **„nu mai sunt doi, ci un trup" (Mc. 10, 6-8)[3].**

Prin urmare, genul nu este o reflexie târzie şi nici o concesie făcută răutății omeneşti. În cuvintele lui Thomas Hopho: „Diferențierea sexuală a făpturilor umane este un element esențial în capacitatea lor de a reflecta şi de a participa la viața divină, al cărei conținut este dragostea. Numai ca bărbat şi femeie, într-o comuniune strânsă, ființele umane se împlinesc ca şi creaturi făcute după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu"[4].

Concluzia între termenii „carne" şi „trup" pare să fie responsabilă în mare măsură de opinia gnostică potrivit căreia trupul – şi, o dată cu el, genul – „nu are o dimensiune spirituală şi nici vreo semnificație ontologică"[5].

Această opinie se bazează pe (porneşte de la) ideea că trupul căzut, fizic, nu reflectă chipul lui Dumnezeu şi prin urmare, genul nu este un aspect esențial al umanității noastre. Am arătat că această opinie presupune un dualism trup-suflet care este stăin Scripturii şi Tradiției ortodoxe. Ceea ce Dr. Karras numaşte „trupul în starea post-lapsiană (de după cădere)", este în realitate acea <u>orientare</u> a trupului pe care Sfântul Pavel o numeşte „carnea" (sarx) sau „vechiul Adam". „Carnea" se referă în primul rând la aspectul superficial al ființei noastre, locul pasiunilor în permanență supus ispitelor şi păcatului. Termenul pe care Sfântul Pavel îl opune „cărnii" este nu „trupul", ci „spiritul". Deşi limbajul biblic şi patristic este fluid, termenul „trup" (sôma) arată în general întreaga ființă: inimă, minte, carne şi spirit (sau suflet). La înviere, trupul va fi cu siguranță schimbat: transformat dintr-un „trup fizic" într-un „trup spiritual" (I Cor. 15, 44), dar va rămâne un trup unic, un singur ipostas, în continuitate cu existența sa terestră personală. (Să luăm, de pildă, arătarea lui Iisus înviat către Maria Magdalena şi ucenicilor Săi: In. 20, Lc. 29, etc. Deşi în primul moment nu e recunoscut, o dată ce se descoperă prin cuvânt sau

---

[3] Într-o anumită măsură, problema este una metodologică. Mai exact, ea derivă dintr-o tendință spre *texte-probă*: selectarea unor pasaje din Scriptură – sau din Sfinții Părinți – şi comentarea lor în afara contextului. Această ispită nu pândeşte pe toți, ea se ascunde în încercările noastre de a extrage din mărturiile biblice şi patristice învățături <u>sistematice</u> care de fapt nu se află acolo. Datorită importanței argumentării Dr. Karras şi a semnificației acesteia pentru antropologia ortodoxă, ar fi de folos să aruncăm o privire mai atentă la trimiterile patristice pe care le aduce în sprijinul tezei sale.

[4] Dr. Karras citează acest pasaj și îl critică, dar își concentrează comentariul asupra întrebării dacă genul reflectă Persoanele Treimice. Aceasta este o problemă dificilă – pe care Thomas Hopho a tratat-o cu mare atenție– dar nu privește teza sa principală că genul este un "element esențial" al existenței umane, necesar pentru stabilirea comuniunii în dragoste între soți și apoi între aceștia și Dumnezeu.

[5] Un bine cunoscut <u>logion</u> din Evanghelia gnostică a lui Toma (Log. 22) pare să susțină ideea că diferența de gen va dispărea în Împărăția lui Dumnezeu. Ca replică la întrebarea ucenicilor: "Noi, fiind copii, vom intra în Împărăție?", Iisus răspunde: " ". Feminiștii au folosit această apocrifă în sprijinul ideii că diferențierea sexuală (și în special dominația masculină) va dispărea în Împărăție. Ironia este că teologia gnostică a lui "single one"(monachos), în ciuda impresiei ce rezultă din acest logion, afirmă de fapt că femininul va fi absorbit de masculin. Noul "chip" nu înseamnă androginia și nici lipsa sexului, ci "dominația masculină". Acesta este unul din motivele pentru care Biserica nu a acceptat această scriere gnostică drept Evanghelia a cincea.

prin „frângerea pâinii", El este perceput ca ceea ce este El în identitatea Sa personală unică: Domnul înviat este acelaşi cu Iisus din Nazaret.)

E adevărat că literatura ascetică vorbeşte adesea despre trup în termeni negativi. Este vorba de fapt de lupta pe care monahii trebuie să o ducă pentru păstrarea castităţii şi a purităţii gândului. Totuşi, atunci când Părinţii folosesc cuvântul „trup „în acest context, ei se referă de regulă la noţiunea paulină de „carne", locul războiului spiritual. „Carnea" şi „trupul" nu sunt componente separateale persoanei umane care se afă în opoziţie faţă de „suflet", aşa cum „carnea" şi „spiritul" sunt părţi sau aspecte diferite ale fiinţei noastre ce se aflã permanent în război. Aceasta este părerea comună, susţinută şi de faptul că nici Scriptura şi nici scrierile patristice nu folosesc termenii în mod sistematic. „Sarx" (carne) şi „sôma" (trup) reprezintă <u>totalitatea</u> persoanei, dar sunt privite din perspective diferite. De asemenea, atunci când termenii „carne" şi „spirit" sunt folosiţi împreună în contextul dualismului etic al Sfântului Pavel, fiecare se referă la persoana întreagă: „carne" pentru omul căzut şi „spirit" pentru omul mântuit. Expresiile pauline: mintea spiritului şi mintea cărnii, se referă deci la o orientare specifică a <u>întregii fiinţe</u>: spre viaţă şi pace sau spre moarte (Rom. 8, 5-6).

Prin urmare, „carnea" vizează orientarea persoanei spre păcat şi moarte, de vreme ce „mintea cărnii" se concentrează asupra lucrurilor acestei lumi, şi nu asupra lui Dumnezeu. Pe de altă parte, „trupul" poate fi folosit în multe moduri. El poate reprezenta aspectul fizic sau psihologic al fiinţei noastre, fiind aproape sinonim în acest sens cu termenul „carne". Dar el poate semnifica şi întreaga persoană, care prin har se poate transfigura după chipul lui Hristos. Primul sens îl găsim în meditaţia Sfântului Pavel despre „trupul morţii", unde sinele (eul) este „carnal, vândut păcatului" (Rom. 7, 14-25). Cel de-al doilea sens, îl găsim în apelul său de a „prezenta trupurile noastre ca un sacrificiu viu, sfânt şi plăcut lui Dumnezeu"(Rom. 12, 1) şi în mustrarea făcută corintenilor (I Cor. 6, 18-20). Combinarea celor două sensuri apare în I Cor. 15, 38-39, unde <u>sarx</u> este sinonim cu <u>sôma</u>. În sfârşit, sensul normativ apare din nou în mod clar în pasajul ce urmează (15, 44): la înviere, trupul fizic pământesc (sôma psychikon) va fi transformat într-un trup spiritual ceresc (sôma pneumatikon). Apostolul se referă aici nu doar la carne, ci la întreaga persoană, la fiinţa întreagă a omului.

Aceste reflecții ne duc la concluzia că umanitatea (adică „trupul” în stare prelapsariană) includea şi genul, iar diferențierea sexuală, ca aspect esențial al existenței trupeşti, va fi păstrată şi la înviere[6].

Diferențierea sexuală este inerentă naturii umane, ea fiind dăruită de Creator „de la început”. Prin urmare, nu putem accepta teza potrivit căreia genul nu are „nici o dimensiune spirituală, nici o semnificație ontologică”.

Ca funcțiune esențială a naturii umane, genul permite procrearea, care „de la început, şi nu în urma căderii, este binecuvântată de Dumnezeu ca mijloc prin care persoanele care-i poartă chipul să poată participa la activitatea Sa creatoare (Gen. 1, 28; 2, 23-24). Dacă evităm să confruntăm genul cu sexualitatea (căzută), atunci este evident că genul are într-adevăr şi „semnificație ontologică”, precum şi o profundă „dimensiune spirituală”. Prin el, bărbatul şi femeia pot împlini porunca divină de a se înmulți şi a umple pământul, dar se pot împlini şi unul pe celălalt prin iubire.

Lăsând la o parte întrebarea dacă Sfânta Treime se poate oferi ca prototip, genul ca funcție a existenței trupeşti este dăruit de Dumnezeu şi binecuvântat de El la creație. Deci, semnificația lui se extinde dincolo de plăcerea fizică şi chiar dincolo de procreare. Pentru că, în cele din urmă, genul, care se exprimă în iubirea sexuală, este o imagine sau icoană a legăturii nupțiale ce-L uneşte pe Hristos cu toți cei care aderă la El prin credință. Totuşi, acest lucru poate avea loc doar în <u>contextul căsătoriei creştine</u>, pe care am numit-o „unire conjugală monogamă, heterosexuală şi binecuvântată”. Acesta este singurul context care permite genului şi expresiei sale sexuale să primească o autentică valoare <u>sacramentală</u>. Unirea bărbatului cu femeia pentru a crea „un singur trup” este un mister profund (mystêrion, sacramentum) – ne spune Apostolul – şi este legată de unirea mistică, sacramentală între Hristos şi Trupul Său, Biserica. Chr. Saunaras vorbeşte de acest aspect sacramental astfel:

„În taina căsătoriei, Biserica intervine pentru a da iubirii sexuale dimensiunea ei completă, pentru a elibera puterea de iubire a omului de necesitatea naturală, şi pentru a reflecta în unirea bărbatului şi a femeii, imaginea Bisericii şi darul vieții adevărate”.

---

[6] Dr. Karras afirmă că acest lucru introduce inevitabil ”un nivel ontologic intermediar între esență sau natură … şi manifestarea ei concretă în persoană sau ipostas, iar aceasta duce la ”negarea libertății absolute a persoanei în relația ei cu Dumnezeu şi cu celelalte persoane umane”. Dacă genul sau diferențierea sexuală este înțeleasă ca o ”funcțiune” sau un ”element esențial” al naturii umane, atunci nu se mai poate ajunge la o asemenea concluzie. În mod sigur, natura trebuie depăşită: persoana, exercitându-şi libertatea, trebuie să treacă dincolo de limitele necesității naturale pentru a atinge asemănarea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea. Totuşi, natura şi persoana nu sunt două principii opuse. În limbajul lui Leonțiu de Bizanț, natura este ”enipostaziată”. Ea este ”conținută de” sau proprie, ”specifică” persoanei. În cuvintele lui Vladimir Lossky ”natura este conținutul persoanei, iar persoana-existența naturii”. Dacă natura este ”depăşită” în creşterea dinamică spre asemănarea divină, ea nu este distrusă sau eliminată, ci este transformată în ceea ce trebuia să fie de la început. Ceea ce dispare este <u>fragmentarea</u> naturii în entități individuale. *Theôsis-ul* implică transformarea individului într-o *persoană* care exprimă complet şi perfect natura umană, creată pentru a reflecta asemănarea cu natura divină. Deşi Lossky poate afirma (împotriva lui Grigorie de Nyssa şi a Sfântului Maxim) că ” Eva luată din firea lui Adam, os din osul lui, carne din carnea lui, noua persoană umană a completat firea lui Adam, a fost o singură fire, o singură carne cu el. Prin urmare, el concluzionează: ”Persoana devine chipul perfect al lui Dumnezeu prin dobândirea asemănării, care înseamnă desăvârşirea naturii comune tuturor oamenilor”. Din moment ce această natură comună aparține în aceeaşi măsură lui Adam şi Evei înainte de păcat, se poate concluziona că genul este un element esențial al naturii umane, care va rămâne şi în viața de după înviere.

În aceeaşi tonalitate, Ortodoxia priveşte căsătoria ca pe o vocație creştină, o unire în şi cu Hristos[7]. Ținta finală a cestei vocații este identică cu a monahismului: theôsis sau participarea eternă la viața lui Dumnezeu. Ca şi monahismul, căsătoria creştină presupune/implică o continuă asceză: o luptă spirituală, bazată pe permanenta pocăință. În cuvintele lui Iannaras, „La adevărata feciorie şi adevărata căsătorie se ajunge pe acelaşi drum: negarea de sine a crucii, şi dăruirea ascetică de sine". Această Cale a Crucii e simbolizată în ceremonia ortodoxă a căsătoriei de coroanele nupțiale, care sunt coroane ale victoriei şi martiriului în acelaşi timp. „O, Sfinților Mucenici" cântă Biserica în timpul procesiunii nupțiale „care bine v-ați nevoit şi v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre".

Căsătoria creştină angajează cuplul într-un război spiritual neîncetat, la fiecare nivel al vieții lor. Prin pocăință continuă şi prin căutarea iertării, mândria se transformă în afecțiune, iar dorința egoistă în devoțiune jertfelnică. Pe de altă parte, această luptă îi uneşte pe cei doi într-un oficiu „preoțesc", întrucât ei se oferă pe ei înşişi şi unul pe celălalt lui Dumnezeu ca o „jertfă a laudei". Telos-ul sau ținta finală a unirii conjugale este deci mântuirea celuilalt[8]. Dată fiind trivializarea/banalizarea căsătoriei din zilele noastre, chiar în cadrul cuplurilor creştine, aceasta este cu siguranță o „învățătură grea" pe care mulți ar ridiculiza-o. Dar ea trebuie rostită în bisericile noastre, dacă vrem să se concretizeze în experiența noastră. La fel trebuie afirmate consecințele acestei învățături pentru toate aspectele comportamentului sexual, inclusiv relațiile pre-conjugale, extraconjugale şi homosexuale, precum şi masturbarea şi pornografia. În următorul capitol mă voi referi pe scurt la implicațiile morale ale fiecăruia din acestea[9].

Ea încearcă să demonstreze că, ontologic, -la nivelul sufletului – bărbatul şi femeia sunt creați la fel. Acest lucru este dincolo de orice dubiu, atât în Scriptură cât şi la Sfinții Părinți. Dar se face apoi un salt de la egalitatea esențială, ontologică dintre bărbat şi femeie, la dubla concluzie că trupul nu reflectă chipul lui Dumnezeu şi că, prin urmare, diferențierea sexuală va dispărea în existența

---

[7] Deci "căsătoriile" făcute în afara binecuvântării sacramentale a Bisericii sunt simple aranjamente sociale, consfințite din motive juridice (protecția copiilor, transferul de proprietate, etc.), dar fără vreo valoare spirituală. Faptul că cei mai mulți creştini văd în căsătorie puțin mai mult decât o convenție practică, explică rata mare a divorțurilor. Acesta este un subiect pastoral de importanță majoră ce trebuie abordat în fiecare comunitate parohială.

[8] Vigen Guroian exprimă foarte clar acest lucru: "Căsătoria este o formă de martiriu … o imagine şi o experiență anticipatoare a Noii Creații în care erôs-ul, purificat prin castitate şi eliberat de senzualitate, este transformat într-o dorință ne-egoistă şi o preocupare activă pentru binele celuilalt (de compasiune). De asemenea, sacrificiul de sine devine o comuniune liberă, neconstrânsă de păcat sau necesitatea naturală. Căsătoria devine o intrare în Împărăție prin crucificare (askêsis)".

[9] În privința punctului de vedere expus de Karras, potrivit căruia diferențierea sexuală nu va mai exista după înviere, trebuie să examinăm contextul în care apar textele ce vin în sprijinul acestei idei. Doamna Karras citează pasaje întregi din Sfântul Vasile şi Sfântul Grigore de Nazianz pentru a susține idea că: "Părinții afirmă că trupul fizic nu reflectă chipul lui Dumnezeu". "Sfântul Vasile -spune ea– este ferm în distincția pe care o face între persoana exterioară şi cea lăuntrică. Omul adevărat este cel lăuntric; cel exterior, pur şi simplu ține de omul lăuntric". Ea adaugă apoi un citat din Sfântul Grigorie: "Natura femeii, depăşind pe cea a bărbatului în lupta comună pentru salvare şi demonstrând că distincția dintre masculin şi feminin este una a trupului, nu a sufletului".

înviată. Raționamentul acesta presupune un dualism între „omul exterior" (trupul) şi „omul lăuntric" (sufletul), riscând o îndepărtare de concepția biblică şi patristică.

Atunci când distinge între omul „exterior" şi cel „lăuntric" (literal, omul „manifest", anthrôpos phainomenon, şi omul „din lăuntru" sau „interior", anthrôpos esô), Sfântul Vasile se referă la distincția Sfântului Pavel de la II Cor. 4, 16: *„Chiar dacă omul nostru cel din afară (esô anthrôpos) se trece, cel dinăuntru (esô hęmôn) se înnoieşte din zi în zi"*. Nu este vorba aici de trup, în contrast cu sufletul. Apostolul, preluând într-un context creştin o temă familiară din filosofia platonică, neoplatonică şi stoică, pune în contrast viața interioară a persoanei -umplută şi condusă de Duhul – şi dimensiunea „cărnii", care este supusă păcatului şi ispitei (din context observăm că se are în vedere deteriorarea fizică ca urmare a persecuției).

Cu alte cuvinte, „omul lăuntric" reprezintă „noua creație" în Hristos, persoana umană umplută de Duh şi întărită prin credință. De cealaltă parte, „omul exterior" este „vechiul Adam": aspectul vizibil, vulnerabil al existenței umane, supusă păcatului şi „trecerii". Tensiunea nu este dualistă (trup-suflet), ci eshatologică. Este vorba de transformarea continuă a persoanei, ce va culmina la înviere. Sfântul Pavel arată că Mântuitorul, prin această transformare spirituală, „va schimba trupul(sôma) smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale" (Filip. 3, 21). Această metamorfoză eshatologică se referă la „trup", adică întreaga persoană, în identitatea ei „ipostatică" originară.

Sfântul Vasile îl urmează pe Sfântul Pavel atunci când distinge „doi oameni" (duo gnôrizô anthrôpous): unul manifest şi un altul ascuns, nevăzut. În unele privințe, spune el, noi suntem „dubli" sau „duali" (diploi), dar de fapt suntem în mod esențial o ființă „lăuntrică" (endon esmen). Dualitatea se referă la ceea ce este esențial: viața „interioară" a „noii creații în Hristos", în contrast cu ceea ce trece: trupul (fizic), pasiunile. Ceea ce rămâne este „sufletul" (psyche), adaugă el, adică rațiunea umană ca aspect al chipului lui Dumnezeu.

Confuzia apare datorită faptului că Sfântul Vasile, alături de mulți alți Părinți greci, foloseşte în acelaşi timp limbajul biblic şi cel filosofic. Luat în afara contextului, acest pasaj poate fi interpretat în sensul în care doreşte Dr. Karras, sugerând un dualism fundamental în gândirea Sfântului Vasile între trup şi suflet. Cuvântul „trup" se poate, într-adevăr, referi la aspectul coruptibil al existenței umane (deşi mai potrivit ar fi termenul „carne"). În aceeaşi omilie, de pildă, Sfântul Vasile -urmând pe Platon, Filon şi Origen – limitează sensul cuvântului sôma (trup) la aspectul tranzitoriu, schimbător al omului, care nu reflectă chipul lui Dumnezeu: „nu suntem după chipul lui Dumnezeu prin trup. Pentru că trupul este supus stricăciunii". În acest sens, „trupul" este apropiat ca sens „cărnii". Într-un alt loc, Sfântul Vasile foloseşte noțiunea de sôma în sensul ei larg, normativ, referindu-se la persoană în totalitatea ei.

Dr. Karras îl citează, de asemenea, pe Sfântul Grigorie Teologul (care laudă virtutea surorii sale Gorgonia) afirmând că „distincția între bărbat şi femeie este una trupească, nu sufletească”. Scopul ei este de a dovedi convingerea Sfântului Grigorie că virtuțile morale ale femeii sunt egale sau chiar mai mari decât cele ale bărbatului. Sufletul este sediul virtuților, pe care bărbatul şi femeia le împărtăşesc în aceeaşi măsură, femeia fiind în unele privințe superioară. Totuşi aceasta nu înseamnă că genul este strict fizic şi va dispărea în viața de după înviere. Preocuparea ei lăudabilă de a accentua „egalitatea ontologică” dintre bărbat şi femeie o conduce la concluzia nefondată că deoarece o femeie poate întrece un bărbat în problemele spirituale şi deoarece verbul *andrizô* („a fi bărbătesc”) este folosit pentru a descrie femeile sfinte, urmează că diferențierea sexuală nu va mai exista după înviere.

De fapt, tot ce poate fi spus aici e ceea ce chiar ea afirmă: faptul că *andrizô*, în limbajul patristic, „este folosit pentru a trece dincolo de diferențierea sexuală tradițională”. Putem accepta acest lucru dacă diferențierea sexuală tradițională o înțelegem nu în sens ontologic, ci în sensul unei discriminări, care o consideră pe femeie inferioară bărbatului (moral, spiritual şi chiar fizic). Dacă prin aceasta înțelegem că genul în sine nu va fi o caracteristică a trupului înviat (*sôma pneumatikon* din I Cor 15, 44), concluzia pur şi simplu nu rezultă din premise.

Acelaşi lucru îl putem spune despre un alt citat, luat dintr-un panegiric rostit de Sfântul Grigorie la moartea fratelui său, Sfântul Cezar. Punând alături Gal. 3, 28 şi Col. 3, 11, Sfântul Grigorie afirmă că suntem una în Hristos, „că putem să nu mai fim bărbat şi femeie, barbar, scit, sclav sau liber, ci putem purta în noi *forma* lui Dumnezeu” (*ton theion characktęra*: „amprenta divină”). Trebuie să ne amintim că este vorba de o predică funerară, în care Sfântul Grigorie vorbeşte despre misterul morții şi despre speranța învierii. În această viață, spune el, suntem legați atât de carne (*sarkos*), cât şi de spirit (*pneumatos*). Trebuie să mă îngrop cu Hristos, să înviez cu Hristos, să fiu un împreună moştenitor(co-moştenitor) cu Hristos, să devin un fiu al lui Dumnezeu, chiar Dumnezeu însuşi (*huion genesthai theon, theon auton*).

Totul trebuie privit din perspectivă eshatologică, inclusiv trimiterea de la Gal. 3, 28. Sfântul Grigorie distinge între pământesc şi ceresc, muritor şi nemuritor. În acest context funerar, el deplânge caracterul schimbător al existenței terestre. El mulțumeşte totuşi că moartea lui Cezar i-a reamintit esența credinței sale, din moment ce l-a făcut „mult mai nerăbdător să părăsească lumea acesta”. Accentul său cade pe unitatea în Hristos, unde toate diferențele lumeşti vot fi depăşite, inclusiv cele care separă sexele, grupurile etnice şi clasele sociale. Prin urmare, accentul este pus pe eliminarea diviziunii, şi nu pe particularitatea ontologică a persoanelor în cauză. Aceasta înseamnă că este greşit să se folosească acest pasaj (ca şi cel al Sfântului Vasile) pentru a afirma că „trupul” nu reflectă chipul lui

Dumnezeu sau că genul nu va fi o caracteristică a existenței personale în Împărăția lui Dumnezeu.

Mai putem adăuga un lucru, nesemnificativ în aparență: Sfântul Grigorie îl numeşte pe Cezar cu pronumele „el”! Pentru Sfântul Grigorie, fratele răposat nu este mai puțin „bărbat” decât atunci când era în viață; şi nimic nu sugerează că „masculinitatea” va dispărea la înviere. Cei care progresează în theôsis, în asemănarea cu Dumnezeu, până când „devin Dumnezei” poartă aceeaşi identitate personală pe care au avut-o de la naştere. Ei nu devin androgini (şi nici „neutri”). Această idee nu este contrazisă de Sfântul Grigorie care afirmă că în Dumnezeu vom „purta în noi numai amprenta divină” şi vom fi modelați de Dumnezeu astfel încât vom fi recunoscuți numai prin aceasta. Pentru că persoana e cea care ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, iar genul este un semn distinctiv esențial al identității personale.

## Responsabilitate şi Comportament Sexual

*„Păcatul este o încercare de a umple un gol".*
*– Simone Weil*

### Egalitatea Sexelor

Din cele mai vechi timpuri a existat în mintea multor oameni un dezechilibru nedrept privind necesitatea fidelității sexuale şi a responsabilității. Greutatea a atârnat mai mult pe umerii femeii, decât pe cei ai bărbatului. Aceasta se datorește în parte unei moşteniri neproporționale pe care am putea-o numi în limbajul modern „patriarhalism sexist". Acolo unde soția e considerată proprietatea soțului ei, ea trebuie să rămână fecioară până la căsătorie, iar apoi „credincioasă" bărbatului ei. Cu puține excepții, bărbatul nu suferă de astfel de îngrădiri. Cel puțin în teorie, dacă nu în practică, lucrurile se schimbă o dată cu „schimbarea radicală" adusă de Iisus Hristos. Afirmația Sfântului Pavel – „în Hristos nu este nici bărbat, nici femeie" – are în vedere abolirea inegalității sociale şi culturale între sexe. Ea se referă, de asemenea, la faptul că, în Hristos, bărbații şi femeile poartă în aceeaşi măsură responsabilitatea pentru susținerea unui ethos moral necesar pentru păstrarea integrității vieții familiale. Bărbatul mai trebuie să împlinească, la fel ca soția, poruncile din Efes. 5. Dacă soția „se supune" bărbatului ca lui Hristos, această supunere o reflectă pe cea a Bisericii în relația ei cu Hristos. La fel, dacă bărbatul este capul familiei, acest lucru oglindeşte relația lui Hristos cu Trupul Său, Biserica. Bărbatul are datoria de a-şi iubi soția aşa cum „Hristos a iubit Biserica şi S-a dat pe Sine pentru ea" dintr-o dragoste jertfelnică şi dezinteresată. Cheia acestei relații reciproce ne-o oferă versetul care introduce întregul pasaj: Efes. 5, 21: „Supuneți-vă unul altuia" din respect pentru Hristos, ca act de adorare a lui Hristos. Cu alte cuvinte, supunerea este reciprocă. Ea implică ambele părți, dar într-un mod diferit: soția prin acceptarea bărbatului ca şi cap al familiei, iar bărbatul prin iubirea oferită soției sale.

Datoriile şi obligațiile relației conjugale sunt reciproce şi egale. Soțul şi soția exercită *funcțiuni* diferite în sânul familiei, la fel cum preotul şi laicul o fac în „familia" comunității parohiale. Totuşi, aceste funcțiuni sunt complementare, fiind eficace doar atâta timp cât se bazează pe egalitatea deplină şi necondiționată a fiecărei părți implicate.

Autentica ierarhie, în cadrul Sfintei Treimi sau în Biserică, presupune o stare de egalitate. Ordinea în sânul Treimii depinde de originea şi funcțiunea

fiecărui ipostas: Tatăl este sursa, cauza şi izvorul nenăscut al Fiului şi Duhului, precum şi al întregii creații; Fiul este născut din veci de Tatăl şi are în iconomia divină rolul de (Descoperitor), Izbăvitor şi Mântuitor; Duhul purcede din veci din Tatăl şi e trimis, în cadrul aceleiaşi iconomii, de Tatăl prin Fiul să creeze, să inspire, să sfințească şi să susțină Biserica. Totuşi, această lucrare complementară este posibilă doar pentru că cele Trei Persoane împărtăşesc aceeaşi ființă şi voință divină.

În cadrul Bisericii, relațiile ierarhice sunt de asemenea stabilite: de origine – botezul şi hirotonia oferite prin puterea divină, şi de funcțiune – serviciul specific asumat de ierarhia formată din episcop, preot, diacon şi laic. Episcopul este păstorul conducător şi apărătorul unității, fiind chemat să rostească cu adevărat „cuvântul adevărului"; preotul e „părintele" comunității şi oficiantul Sfintelor Taine; iar laicul e trimis spre a da mărturie … lumii întregi. Dacă putem vorbi de hirotonie ca Taină ce oferă „harul divin", putem de asemenea susține că acest har „vindecă ce e bolnav şi oferă ceea ce lipseşte". El nu conferă însă vreun statut sau valoare ontologică specială. Ierarhia presupune şi chiar reclamă egalitatea deplină a membrilor săi, egalitate ce derivă din statutul de persoane create după chipul lui Dumnezeu şi chemate în aceeaşi măsură la asemănarea divină.

Acelaşi lucru se întâmplă în cadrul familiei. Dacă se poate vorbi de o ordine ierarhică între soț, soție şi copii, acest lucru se face cu referire la originea lor, exprimată funcțional în termeni de roluri specifice de tată, mamă şi copil. Aşa cum se arată în Efes. 5, 21/ 6, 4 şi Col. 3, 18-22, aceste roluri privesc datoriile şi responsabilitățile celor care se împărtăşesc în mod egal de noua viață în Hristos. Nu se poate vorbi de vreo superioritate spirituală sau ontologică a unui rol anume.

Şi totuşi aceste roluri sunt specifice fiecăruia în parte. Chiar dacă soțul de azi este sau nu cel care întreține familia şi chiar dacă soția se ocupă sau nu de problemele casnice, ei îşi pot împlini posibilitățile şi responsabilitățile doar atâta timp cât îşi asumă rolul *patern* şi, respectiv, *matern* în cadrul familiei. Desigur, există astăzi mai multă confuzie ca niciodată cu privire la conținutul acestor roluri. Motivul nu este însă vreo ambiguitate în funcțiunile stabilite în mod divin în sine, ci mai degrabă este vorba de o devalorizare a specificității de gen care s-a petrecut în societatea occidentală în ultimele decenii. Biserica priveşte critic „unisexismul" pentru că acesta promovează devalorizarea de care vorbeam sfârşind într-un amestec al rolurilor celor două sexe. Dacă mănăstirile noastre insistă ca femeile să poarte fustă în loc de pantaloni şi dacă unele parohii îndeamnă încă femeile să-şi acopere capul, aceasta se petrece în primul rând pentru a înțelege şi respecta specificitatea de gen şi pentru a evita orice confuzie. La fel, în sânul familiilor, Biserica îndeamnă cuplurile să-şi împlinească rolurile specifice, recunoscute în toate culturile ca *patern* şi *matern*, oricât de dificil ar fi să definim exact aceşti termeni.

S-a afirmat pe bună dreptate că problema teologică majoră a zilelor noastre o constituie problema sexualității şi a genului. În această privință, există o dezbatere curentă ce vizează sensul paternității şi al maternității. Pentru trasarea specificului celor două roluri, s-au folosit termeni ca „activ/pasiv", „jertfelnic/receptiv", „protector/educator" şi „după chipul lui Hristos/după chipul Duhului". Nici unul însă nu este potrivit, întrucât se poate uşor demonstra că fiecare expresie se referă atât la bărbat (soț) cât şi la femeie (soție). Dezbaterea, ce include căutarea unui limbaj teologic adecvat, este totuşi necesară şi folositoare. Aşa cum afirma J. Potter Stewart referindu-se la pornografie, putem spune despre specificitatea de gen că nu o putem defini cu exactitate, dar o putem recunoaşte. Acest lucru confirmă o intuiție veche precum narațiunea Genezei: genul este un element esențial şi durabil al umanității noastre, o funcțiune a naturii noastre umane „personalizate".

Am insistat atât de mult asupra acestui subiect, întrucât este foarte important în discuția privind comportamentul sexual. Dacă genul şi expresia sa sexuală nu are nici importanță ontologică şi nici una spirituală, atunci comportamentul sexual se reduce la viața pământească, fără nici un fel de consecințe viitoare.

În acest caz, moralitatea sexuală ar fi o simplă problemă psihologică sau sociologică, şi nu una teologică. Pe de altă parte, dacă sexele sunt ontologic egale şi complementare, împărtăşind o natură comună, dar oglindind, în moduri adecvate genului lor specific, frumusețea şi perfecțiunea naturii divine, atunci conduita sexuală influențează direct creşterea persoanei în asemănarea cu Dumnezeu. Tradiția ortodoxă susține acest punct de vedere. După ce am accentuat semnificația eternă a genului, ne-am referit şi la egalitatea ontologică a sexelor, pentru a combate „sexismul" şi exploatarea sexuală, dar şi pentru a situa comportamentul sexual în cadrul legământului eshatologic şi sacramental ce conferă soțului şi soției o responsabilitate egală în atingerea prin har a îndumnezeirii existenței lor personale. Nimic din ceea ce putem spune despre sexul extra-conjugal sau homosexualitate – sau, de exemplu, despre avort şi fertilizare <u>in vitro</u> – nu are vreo importanță teologică dacă nu afirmăm de la început că, în ochii lui Dumnezeu, bărbatul şi femeia sunt (prin fire) ontologic egali şi că fiecare gen posedă propria valoare eternă.

## Virtutea Castității

Care este atunci semnificația teologică a comportamentului sexual în lăuntrul şi în afara unirii conjugale? Într-un cuvânt, sexualitatea este criteriul care determină şi descoperă angajamentul nostru în cadrul legământului făcut de Dumnezeu cu poporul Său. În mare măsură, angajamentul nostru şi fidelitatea față de acest legământ se măsoară prin sexualitate. De notat faptul că vorbele lui Iisus cu privire la angajamentul de neîncălcat al căsătoriei sunt urmate de cel privind celibatul voluntar: „sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înşişi, pentru împărăția cerurilor" (Mt. 19, 8-12). În Biserică există două vocații esențiale: celibatul non-clerical şi laic, dar consacrat şi unirea conjugală binecuvântată. Deşi mulți Sfinți Părinți preferă castitatea, Ortodoxia a afirmat în general că cele două vocații sunt egale în privința valorii spirituale şi a posibilităților de a conduce pe om la mântuire. Biserica îi cheamă pe cei necăsătoriți la celibat din acelaşi motiv pentru care îi cheamă pe unii la viața monahală: ca prin harul Duhului să transforme pofta în iubire, eroticul în *erôs*. Totuşi, Biserica învață că căsătoria are aceeaşi finalitate: iubirea purificată şi sanctificată este oferită liber partenerului şi copiilor.

Sexualitatea are deci o semnificație spirituală şi teologică profundă, ca şi calvarul în care lupta ascetică conduce către transcendența naturii umane decăzute.

Dacă tradiția apostolică condamnă „păcatele cărnii", este pentru că drumul spre Împărăție trece prin castitate, fie în cadrul căsătoriei, fie al vieții celibatare. Prin autentica feciorie, omul se depăşeşte şi nu se neagă pe sine. Ca disciplină a spiritului, ea promovează plinătatea, integritatea şi stabilitatea persoanei concentrând energia sexuală din direcția sinelui şi a nevoilor sale spre Dumnezeu.

Deşi este pe deplin compatibilă cu sexualitatea conjugală, castitatea în cadrul căsătoriei va impune limite exprimării sexuale (împotriva expresiei hedoniste că „totul trece"), dirijând în acelaşi timp iubirea cuplului astfel încât să-i cuprindă pe amândoi partenerii în devoțiune, atenție şi bucurie reciprocă. Pe de altă parte, castitatea ca feciorie este o vocație specială care în primul rând reflectă puritatea personală, abandonul de sine şi fidelitatea față de Dumnezeul Pururea Fecioarei Maria. Este o vocație eclesială în care se reflectă fidelitatea necompromisă cerută de la fiecare creştin de relația stabilită de legământul pecetluit de Dumnezeu cu poporul Său. Totuşi fidelitatea ambelor vocații este aceeaşi: primirea în viața cuplului căsătorit sau a călugărului solitar a iubirii pe care Dumnezeu o numeşte iubire *nupțială*.

De aceea, literatura ascetică abundă în imagini aparent contradictorii

ale soților, al căror legământ conjugal şi comuniune cu Dumnezeu sunt adâncite prin castitate, şi ale călugărului care se raportează la Dumnezeu prin ceea ce este virtual o unire nupțială. Prima imagine care descrie ambele vocații – conjugală şi monastică – este cea a *căsătoriei*: căsătoria înțeleasă ca angajament etern al fidelității iubitoare între Hristos şi Biserică. La fel, telos-ul sau împlinirea ambelor vocații constă în participarea lor eternă la ospățul conjugal al celui care este atât Mielul jertfit, cât şi Mirele. (Apoc. 19, 9; 21, 2; 22, 17).

## Sexualitatea preconjugală

Acest tip de reflecție ne oferă bazele trasării unor concluzii concrete cu privire la activitatea sexuală preconjugală şi extraconjugală, precum şi la homosexualitatea activă. Întâia binecuvântare a sexualității o găsim în procreare, care până nu demult a fost universal recunoscută ca avându-şi locul potrivit în cadrul uniunii familiale create de soț şi soție. Presiuni actuale privind crearea unor familii surogat conduse de iubiți homosexuali sau părinți singuri violează înțelegerea fundamentală a Bisericii asupra a ceea ce Dumnezeu numeşte „familie": un bărbat şi o femeie care devin „un singur trup" pentru adâncirea iubirii lor reciproce prin creşterea „fructului trupului lor".

Prin urmare, valoarea unitivă a căsătoriei este în mod esențial legată de potențialul ei procreativ. Dacă un soț şi soția sa nu pot avea copii dintr-un motiv anume, unirea lor conjugală nu este diminuată. Dar, aşa cum arată suferința unui cuplu steril, căsătoria şi sexualitatea îşi găsesc împlinirea şi îşi ating scopul aducând la lumină o nouă viață.

De aceea, Ortodoxia – ca şi Romano Catolicismul – insistă asupra faptului că, la fiecare act al relației sexuale, cuplul trebuie să accepte posibilitatea conceperii. În cazurile în care sunt luate măsuri pentru evitarea zămislirii, dar aceasta are totuşi loc, cuplul va trebui să primească această viață nouă cu recunoştință şi bucurie. Ei o vor primi ca un dar al lui Dumnezeu, o vor prețui, proteja şi hrăni pe toată perioada gestației. Dar, mai ales, vor fi conştienți că orice decizie de a avorta acea viață nu poate fi privită de Biserică decât ca cel mai mare păcat, echivalent cu crima. Spre deosebire de echivalenții lor catolici, episcopii şi preoții ortodocşi de azi, sunt de acord de obicei că cuplurile căsătorite ar trebui să practice o formă de *planning familial*, incluzând unele metode de contracepție. Totuşi, nu toți sunt de aceeaşi părere. Acest dezacord ne arată că în Ortodoxie procrearea e înțeleasă ca principalul scop şi justificarea esențială pentru activitatea sexuală. Prin urmare, aspectul unitiv al iubirii sexuale este doar un corolar binecuvântat al procreerii, care este un dar pentru care trebuie să ne bucurăm şi să aducem mulțumire, cu atât mai mult cu cât principalul scop al căsătoriei creştine este participarea directă la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, prin creşterea de prunci.

Relațiile sexuale preconjugale şi extraconjugale (adulterele) violează angajamentul legământului pe care căsătoria e menită să-l stabilească. Dincolo de actele criminale violente – ca violul sau incestul – sexul preconjugal ia cele două forme cunoscute: una a relației întâmplătoare între cunoştințe, şi cealaltă a relației mai adânci între două persoane care vor să se căsătorească. În primul caz, singurul scop este plăcerea – pentru distracție şi satisfacție – cu accentul pe sine şi pe

nevoile şi dorinţele personale. Pentru că lipseşte angajamentul personal şi prin urmare, responsabilitatea personală, actul respectiv echivalează cu exploatarea celuilalt, chiar şi atunci când dorinţa este reciprocă. De aceea nu poate fi considerat decât – în limbaj catolic – un „rău moral”. În concepţia Bisericii, cu alte cuvinte, actul sexual în afara angajamentului conjugal este păcat.

Mai dificil de abordat este cazul relaţiilor sexuale. Aceasta nu pentru că atitudinea Bisericii ar fi ambivalentă, ci întrucât există în societatea contemporană o frecvenţă ridicată a cuplurilor necăsătorite care trăiesc împreună, chiar dacă ei consideră că acest aranjament este de probă sau nu. În urma acestui fenomen, un cuplu logodit doreşte să-şi exprime dragostea şi angajamentul în mod sexual. De ce ar fi ei obligaţi să aştepte, mai ales dacă situaţia financiară sau alte motive nu le permit să se căsătorească imediat? De ce să împărtăşească practic totul ca un cuplu logodit, dar să nu se bucure de plăcerile sexului, mai ales în aceste vremuri în care contracepţia este atât de facilă şi eficace?

Întrebarea aduce răspunsul cu sine. Acolo unde deschiderea de către procreere este în mod sistematic respinsă, sexualitatea nu-şi poate împlini scopul divin. La fel se întâmplă în cadrul unui mariaj în care cuplul refuză să aibă copii. Nu discutăm situaţiile în care cuplul întârzie acest lucru pentru o anumită perioadă de timp sau chiar acelea în care, după naşterea a mulţi copii, părinţii se decid pentru metodele contraceptive cu scopul de a menţine familia la un număr rezonabil. Este vorba de situaţia în care procrearea e respinsă în principiu, în cadrul, sau în afara unirii conjugale. Prin însăşi natura sa, această atitudine este păcătoasă. Intenţionalitatea sa o face un rău moral, şi nu numai unul „ontic”.

Cu privire la viitorii soţi, există o problemă teologică esenţială ce trebuie abordată. În *I Cor. 7*, Sfântul Pavel sfătuieşte cuplurile care nu-şi pot asuma lupta abstinenţei să se căsătorească „de vreme ce e mai bine să te căsătoreşti, decât să arzi (de poftă)”. Tonul ezitant al acestei concesii poate fi înţeles în lumina convingerii Apostolului că *parusia*, a doua venire a lui Hristos, este aproape. Deci este mai bine ca cineva să rămână în starea actuală, căsătorit sau singur, sclav sau liber. Astăzi, în mod tragic, am pierdut această speranţă eshatologică. Prin urmare, perioada dinaintea căsătoriei poate fi apăsătoare atunci când e secondată de decizia cuplului de a se abţine de la relaţiile sexuale.

Totuşi întreaga existenţă creştină, inclusiv sexualitatea trebuie privită în această perspectivă eshatologică. De aceea, Sfântul Pavel leagă admonestările sale privind puritatea sexuală – respingerea concubinajului, adulterului, homosexualităţii şi a tot ce implică *porneia* – de apelul asumării noii vieţi în Hristos şi în Duhul. „Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine, nu în ceartă şi în pizmă; Ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos şi grija de trup să nu o faceţi spre pofte” (Rom. 13, 13-14). „Zic dar: În Duhul să umblaţi şi să nu împliniţi pofta trupului. Căci trupul pofteşte împotriva

duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi. Iar de vă purtați în Duhul nu sînteți sub Lege. Iar faptele trupului sînt cunoscute, şi ele sînt: adulter, desfrînare, necurăție, destrăbălare, …" (Gal. 5, 16-19).

În această perspectivă eshatologică, căsătoria are o importanță teologică fiind martor al noii creații a lui Hristos, susținută de Sfântul Duh. Există un singur răspuns la întrebare. De ce să aştepți până la căsătorie pentru a te bucura de relațiile sexuale? Răspunsul: pentru că sexualitatea este modul în care se realizează legătura sacramentală a „unui singur trup". Ea este singurul semn al acestei legături şi singurul mod prin care este pecetluită, aşa cum oficierea Euharistiei este semnul şi întâia expresie a preoției. Ca Taină a Bisericii, căsătoria trebuie oficiată în public. Ea trebuie celebrată ca martor al harului coborât atât peste cuplu, cât şi peste comunitatea credinței. Taina Căsătoriei, ca şi cea a Preoției, inițiază persoanele într-o viață a angajamentului plin de dragoste şi a slujirii sacrificatoare, şi face acest lucru în şi pentru viața Bisericii ca întreg.

Limbajul contractual, propriu slujbei căsătoriei în Apus, a obscurat caracterul esențial sacramental al căsătoriei. De asemenea, a fost uitat caracterul de legământ al vocației conjugale. Ca taină şi legământ, căsătoria trebuie oficiată prin ritualul liturgic al Bisericii, de vreme ce slujba în sine este cea prin care este exprimat public angajamentul reciproc al cuplului, iar unirea lor e pecetluită de binecuvântarea lui Dumnezeu.

Această binecuvântare crează singură o unire conjugală, ce oferă unicul context în care sexualitatea genitală poate fi exercitată în acord cu voia lui Dumnezeu. Persoanele necăsătorite angajate în relații sexuale se aseamănă copiilor noştri care se joacă „de-a preotul". Copiii pot citi din cărțile de cult, pot face fiecare gest şi pot consuma pâine şi vin. Totuşi, ei nu sunt preoți, iar jocul lor nu e o taină, de vreme ce nu sunt hirotoniți, iar dimensiunea eclesială lipseşte. Pentru ca oficiul preoțesc să fie nu numai „valid", ci şi real, Biserica trebuie să primească şi să consfințească pe cel chemat la hirotonie, şi să asigure contextul sacramental în care Dumnezeu a ales să-şi reverse harul Său. Acelaşi lucru se întâmplă în cazul celor chemați la viața unirii conjugale. Fără acel context şi acea binecuvântare sacramentală, nu există nici preoție, nici căsătorie. Nu este decât, în cel mai bun caz, actorie, iar în cel mai rău, blasfemie.

Paralela trasată adesea între relațiile sexuale şi celebrarea euharistică nu este nici prea romantică şi nici frivolă. Ambele acțiuni presupun <u>consacrarea</u> sacramentală şi culminează în <u>consumarea</u> care aduce <u>comuniunea</u> cu cel iubit. Mai mult, ambele acțiuni se bazează pe <u>jertfa</u> care pecetluieşte relația: jertfa lui Hristos reactualizată în Euharistie şi jertfa cuplului, simbolizată de cununile nupțiale, prin oferirea unuia celuilalt şi lui Dumnezeu. Aşa cum nimeni nu poate participa la Sfânta Împărtăşanie fără să fi fost botezat, iar preotul nu poate oficia

o Liturghie reală fără să fi fost hirotonit, cuplul nu poate beneficia de harul pe care Dumnezeu îl trimite prin unirea sexuală fără ca relația lor să fie binecuvântată de El, aşa cum Biserica a învățat şi a practicat dintotdeauna. Dragostea lor poate fi adâncă, iar angajamentul reciproc autentic, dar fără harul dobândit prin Taina Căsătoriei, nu se poate vorbi de o comuniune reală între cei doi. Relațiile lor sexuale nu fac decât să hrănească „dorințele şi plăcerile cărnii", iar ei sunt incapabili să ajungă la comuniunea eternă şi la bucuria inefabilă a *erôs-ului* divin care îi uneşte cu Dumnezeu, precum şi pe unul cu celălalt.

Dacă preotul trebuie hirotonit pentru a primi „harul divin" care să-i împlinească oficiul, bărbatul şi femeia care doresc să trăiască ca „un singur trup" trebuie să fie căsătoriți pentru a-şi împlini chemarea lor personală. Altfel, ei trăiesc în minciună, iar sarcina este un accident regretabil, pe când angajamentul divin ce realizează mântuirea reciprocă nu există. Prin urmare, numai în contextul unei uniri conjugale binecuvântate, sexualitatea însăşi poate fi privită ca mijloc esențial al împlinirii voinței lui Dumnezeu în privința vieții şi mântuirii cuplului.

Cum vor reuşi însă tinerii să abordeze tensiunile fireşti ce sunt asociate cu sexualitatea adolescentină? Aceasta este o problemă dificilă, de vreme ce căsătoria este adesea amânată în zilele noastre până ce cuplul a ajuns în jurul vârstei de treizeci de ani. Pe de altă parte, posibilitatea procreerii precum şi energia sexuală există încă de la pubertate. Se ridică astfel problema expresiilor sexuale adecvate în timpul „prieteniei" sau pe toată perioada logodnei.

Anumite culturi încearcă să evite problema prin interzicerea „întâlnirilor" şi prin impunerea „căsătoriilor aranjate". În funcție de etosul cultural respectiv, această atitudine poate sau nu să se sfârşească bine. Unii creştini ortodocşi din S.U.A., îngrijorați de presiunile sexuale şi promiscuitate, au încercat de asemenea să-i oprească pe copiii lor „să se implice în jocul întâlnirilor". Uneori, acest lucru a avut un rezultat pozitiv. Totuşi, pericolul constă în izolarea tinerilor de perechile lor şi de cultură ca întreg. O abordare mult mai eficace ar fi să-i învățăm pe copiii noştri încă din copilărie adevăratul sens al sexualității, sădind în ei un simț al respectului şi responsabilității în toate relațiile lor personale. În orice caz, încercările adulților de a controla comportamentul sexual al adolescenților – în loc să-i conducă şi să-i ghideze – sunt sortite eşecului, exceptând rarele cazuri în care copiii chiar îşi doresc un asemenea control. Motivația pentru un comportament responsabil trebuie să vină din lăuntrul tânărului. Ea nu poate fi în mod artificial impusă de alții, fie ei părinții, fără să creeze resentimente şi înstrăinare.

Una din cele mai dificile decizii pe care trebuie să o ia un cuplu necăsătorit este „până unde să meargă". Când tinerii încep să se gândească la această problemă, ei au de obicei în minte un număr de comportamente concrete de la ținutul de mâini, la sărut şi pipăit, şi până la relațiile intime. Preocuparea lor ar putea fi determinarea dinainte a nivelului implicării sexuale pe care şi-o

vor permite. Totuşi, în lumina a ceea am spus despre natura şi scopul sexualităţii, această abordare este cu totul inadecvată. În primul rând, este foarte greu de stabilit dinainte limite precise. De exemplu, cuplul poate decide să nu se angajeze în relaţii intime, iar jocurile sexuale care duc la acestea să fie evitate. Emoţiile sunt însă atât de nestatornice, iar pasiunea tinde să domine raţiunea, încât limita propusă este călcată. Aceasta până ce unul îl convinge pe celălalt să se oprească, sau celălalt capitulează în faţa dorinţelor interioare şi a presiunilor exterioare. În asemenea circumstanţe au loc atât de frecventele abuzuri cunoscute sub numele de *„date rape”* (viol la întâlnire).

Poate suna ciudat astăzi, dar singura călăuză morală în conformitate cu învăţătura Bisericii privind sexualitatea preconjugală este abstinenţa. Fecioria are o valoare emoţională şi spirituală întotdeauna recunoscută şi preţuită printre creştini, iudei şi alţii cu un angajament religios solid. Se pare că mulţi tineri de azi redescoperă această valoare. Lupta lor trebuie recunoscută şi sprijinită de către parohie, dar şi de familiile lor. (Din păcate, cu puţine excepţii, şcolile publice nu pot oferi nici un fel de ajutor sau asistenţă privind acest aspect. Este mai uşor să distribui prezervative decât să te confrunţi cu problemele morale şi psihologice care se ridică vis-a-vis de fascinaţia adolescentină pentru sex. Oricum, profesorii preocupaţi se confruntă cu teribilul adevăr că peste jumătate din băieţii şi fetele din ţara noastră au relaţii intime de la vârsta de aproximativ 18 ani).

Singura speranţă pentru a-i ajuta pe copiii noştri să-şi păstreze virginitatea sau chiar să se protejeze în mod eficace de SIDA, este aceea de a-i încuraja să se abţină de la relaţiile sexuale până la căsătorie. Această încurajare trebuie dublată de programe educaţionale sponsorizate de comunitatea parohială, programe în cadrul cărora responsabilitatea este în primul rând a preotului. Asemenea programe ar trebui să-i implice şi pe părinţi pe cât posibil, învăţându-i semnificaţia adâncă a sexualităţii şi sfătuindu-i să facă acelaşi lucru cu copiii lor, încă din primii ani de şcoală.

De asemenea, este important ca tinerii să fie sensibilizaţi asupra necesităţii de a redirecţiona energia sexuală dinspre sine spre ceilalţi şi, mai ales, către Dumnezeu. Convertirea eroticului în erôs nu este un simplu exerciţiu monastic, ci implică folosirea adecvată a sexualităţii de către fiecare creştin, bărbat sau femeie, căsătorit sau singur. Prin urmare, o regulă importantă pentru cei necăsătoriţi ar fi abţinerea de la activitatea care ar putea produce un nivel de stimulare sexuală ce ar conduce la orgasm. Pe măsură ce cele două persoane se cunosc, se bucură şi se preţuiesc unul pe celălalt, este natural ca ei să treacă de la gesturile timide de afecţiune la săruturi şi mângâieri. Totuşi ei ar trebui să-şi amintească de fiecare dată că „naturalul” este căzut şi – cu precădere pe tărâmul sexualităţii – este în mod constant deschis spre demonic. Raţionalizarea, sau pasiunile „raţionalizate” pot trece uşor de la un grad de intimitate la altul, până când cele mai

bune intenții s-au pierdut, iar cuplul a cedat poftei. Aşa cum mulți tineri recunosc la spovedanie: când se întâmplă acest lucru, ei se simt murdari şi ieftini, nu din pricina sexului în sine, ci pentru că s-a spulberat un ideal şi, mult prea des, cineva este iremediabil rănit. E de prisos să spunem că, în asemenea momente, sensibilitatea pastorală este indispensabilă. Ea trebuie însoțită de fermitate, dar trebuie să dăruiască iertare şi compasiune.

Este imposibil să impui limite – deci răspunsuri concrete la întrebarea „până unde…" – pentru că este dificil să le observi când ele par să fie legale şi arbitrare. Abordarea cea mai eficace este încurajarea tinerilor, începând cu preadolescența, să mediteze şi să vorbească despre sensul vieții lor ca şi copii ai lui Dumnezeu, ca purtători ai chipului Său, şi ca persoane a căror singură valoare vine din fidelitatea față de Dumnezeu şi mărturia dată despre El înaintea oamenilor. Din această perspectivă trebuie abordată sexualitatea, în mod ferm şi deschis, cu respect deplin pentru puterile ei, cât şi pentru frumusețea şi puterea ei creatoare.

## Adulterul

Aceste concluzii privind relatiile sexuale preconjugale țin *a fortiori* pentru relațiile extra-conjugale, care constituie adulterul. Termenul adulter se referă în general la relatiile sexuale între o persoană căsătorită şi un partener de sex opus care nu-i este soț sau soție. Conceptul trebuie totuşi lărgit, pentru a include orice tip de sexualitate genitală împărțită de 2 persoane care nu sunt unite prin căsătorie, inclusiv relațiile homosexuale. De pildă, un bărbat căsătorit care practică homosexualitatea nu e mai puțin un adulter decât bărbatul care face dragoste cu altă femeie decât soția sa.

Scriptura este clară în privința problemei adulterului, de la porunca a 7-a până la învățătura lui Iisus. Una din marile „antiteze" ale Predicii de pe Munte arată că păcatul trupesc implică în aceeaşi măsură mintea şi inima (Mt. 5, 27-28).

Aceasta este în esență chemarea de a ne feri de la idolatrie. Prin însăşi natura sa, pofta este obsesivă. Ea se concentrează într-un mod nesănătos (disfuncțional, am spune azi) asupra unei persoane reduse în acest fel la un simplu obiect, şi care devine astfel un „idol". Dar, ca şi orice idol şi acesta este ireal; el este produsul imaginar al fanteziei.

Pofta care aduce cu sine adulterul, rupe legătura creată între soți prin Taina Căsătoriei. De aceea, Iisus adaugă la cuvintele despre adulter sfatul ferm de a ne tăia mai bine madularul bolnav decât să meargă trupul întreg în iad (Mt. 5, 29-30). Legătura conjugală poate fi durabilă numai dacă e construită pe încredere şi fidelitate. Întrucât adulterul subminează în mod cert aceste valori, Iisus (potrivit tradiției lui Matei) permite faimoasa „excepție" de la interzicerea divorțului (Mt. 5, 31; Mt. 19, 9).

Fie că porunca se referă în acest context explicit la adulter, fie că înseamnă mai mult decât atât, ideea este clară. În afara unirii conjugale, activitatea sexuală distruge legătura intimă a încrederii şi fidelității, care este conditia sine qua non a căsătoriei. Ea violează relația dintre soți şi îndepărtează pe Dumnezeu, întrucât Acesta este ultima sursă şi finalitatea acelei relații. De aceea, Dumnezeul Vechiului Legământ condamnă idolatria ca o formă de adulter, aşa cum Iisus condamnă adulterul ca opunându-se scopului divin de a face din bărbat şi femeie „un singur trup" (cf. Mc. 10, 4-9).

Canoanele Bisericii prescriu adesea excomunicări pentru cazuri de adulter, atât ca pedeapsă, cât şi ca mijloc de conştientizare a penitentului asupra gravității faptei sale. Sinodul de la Ancira, de pildă, prescrie o pedeapsă de 7 ani (de penitență) pentru soțul sau soția care au comis adulterul. Chiar con-locuirea cu o soție adulteră este suficientă pentru a opri un laic de la Taina Preoției sau

pentru a depune un cleric. Sfântul Vasile îi pune pe adulteri la un loc cu criminalii şi sodomiții (homosexualii), propunând aceeaşi pedeapsă pentru toți. Canonul său 58 (a treia epistolă canonică) stipulează: *Adulterul „în patru ani va fi tânguindu-se, iar în cinci ascultând, în patru prosternându-se, în doi împreună stând”* înainte de a i se permite primirea Sfintei Împărtăşanii.

Ispita sexului extra-conjugal este mai puternică acolo unde este singurătate şi frustrare, fiind legată mai ales de criza vârstei de mijloc. Înafară de bărbații divorțați sau separați de soțiile lor, clientul tipic al unei prostituate este bărbatul alb de vârstă mijlocie care are o „căsnicie fericită” şi o stare materială acceptabilă. El plăteşte pentru sex fie pentru a compensa faptul că soția nu-i mai satisface dorințele, fie din pricina stresului provocat de cariera sa. Nici clericii nu sunt imuni la astfel de sentimente şi dezamăgiri. Dacă ei cad cu bună ştiință în păcatul trupesc, îndeosebi cu o femeie căsătorită, ei spulberă încrederea sufletelor de care sunt responsabili şi prin aceasta îşi trădează vocația. De aceea, Canonul 25 Apostolic spune: *„Episcopul, prezbiterul ori diaconul, prinzându-se în desfrânare sau în jurământ strâmb sau în furtişag, să se caterisească”*.

Iar Canonul 1 al Sinodului din Neocezareea (începutul sec. IV) afirmă clar: *„Prezbiterul dacă se va însura, să se scoată din trepta sa, iar de va fi desfrânat, sau va comite adulter, să se excludă cu desăvârşire şi să se supună penitenței”*.

Este un lucru îngrozitor ca membrii clerului să distrugă relațiile conjugale prin săvârşirea adulterului, iar canoanele reflectă acest lucru.

Cum rămâne însă cu dimensiunea pastorală a acestei probleme? Dacă o femeie vine la duhovnicul său pretinzând că soțul ei a comis adulter, trebuie ea încurajatâ să intenteze divorț? Dacă unul din soți săvârşeşte adulterul, este în acest fel distrusă legătura creată între ei prin Taina Căsătoriei?

Pe scara valorilor morale, adulterul este în mod evident mult mai grav decât activitatea sexuală pre-conjugală, întrucât violează un legământ conjugal real: legătura dragostei şi a încrederii dintre două persoane. Totuşi, nici sexul pre-conjugal şi nici cel extra-conjugal nu sunt păcate de neiertat. În cazul adulterului, există o singură posibilitate de reconciliere: **pocăința** din partea celui care a greşit şi **iertarea** oferită de partener. Nu există probabil nici o altă situație care să provoace resursele emoționale şi spirituale ale unui cuplu ca şi în cazul în care unul din ei comite adulter. Partenerul ofensat se va simti trădat, respins, umilit. Acestea sunt sentimente puternice care trebuie înfruntate, exprimate şi depăşite -adesea cu sprijinul unei terțe persoane – pentru ca vindecarea să aibă loc.

Dar, ca şi în cazul celorlalte păcate, adulterul nu afectează doar persoanele implicate direct, ci întreaga comunitate eclesială. Noi suntem „mădulare unul altuia”, uniți într-un singur Trup, al cărui cap este Hristos. Avem față de fiecare mădular responsabilitatea de a aduce împăcarea şi pacea atunci când este

posibil. Pentru păstrarea confidențialității, preotul trebuie uneori să reprezinte comunitatea, încercând să împace şi să vindece cuplul rănit. Dar toți cei care cunosc situația – partenerul, prietenii, preotul – pot şi trebuie să participe la acest proces prin **rugăciunea continuă** a fiecăruia pentru cei doi.

Un lucru esențial în astfel de cazuri este păstrarea confidențialității de către preot, dar şi de către ceilalți implicați, mai ales atunci când este vorba de confesiunea unui penitent. Totuşi, există unele cazuri care ar putea cere ruperea acestei tăinuiri, in primul rând cazurile de pedofilie, incest sau viol. Dacă preotul este obligat să spună tot ce ştie autorităților sau să se confrunte cu făptaşul, el trebuie să ia toate măsurile de precauție pentru a păstra confidențialitatea confesională. Afară de situațiile în care păcatul mărturisit pune în pericol alte vieți – pedofilia, violul în serie sau crima premeditată – confidențialitatea trebuie să rămână absolută. Preotul se poate trezi că trebuie să rezolove singur situația. El poate fi ajutat de alte persoane din cadrul sau din afara parohiei care cunosc cuplul şi în care se poate avea deplină încredere. În orice caz, scopul urmărit trebuie să fie pocăința sinceră a celui care a păcătuit şi iertarea partenerului. Dacă cea de-a treia persoană este deschisă unui astfel de proces, preotul îi va oferi de asemenea îngrijirea pastorală cuvenită.

Chiar dacă preocuparea principală a preotului este persoana adulterului (mai ales dacă îi este prieten sau dacă e un alt preot) el trebuie să fie sensibil mai ales la nevoile şi sentimentele părții ofensate. Adesea apare ispita de a salva pe cel care a greşit, neglijând partenerul. Amândoi însă trebuie să se bucure de aceeaşi atenție din partea preotului. Problema este şi mai complexă, cerând o şi mai atentă sensibilitate pastorală atunci când cea de-a treia persoană face parte din aceeaşi comunitate parohială. Prioritatea trebuie să se dea păstrării şi întăririi familiei, mai ales când sunt şi copii la mijloc. Aceasta înseamnă în primul rând că preotul îl va încuraja pe cel care a săvârşit adulterul să-i împărtăşească secretul partenerului său de viață -să deschidă rana pentru a o putea trata – şi va face tot ce este necesar pentru ca acesta să se vindece prin pocăință şi asistență adecvată.

În opera asistenței pastorale, preotul trebuie să expună în predicile sale învățătura Bisericii privind sexualitatea în general şi păcatele legate de ea, în particular. Este important să se evite accentuarea valorilor spirituale şi teologice ale sexualității. Accentul se va pune pe importanța **ascezei** în viața credinței. Obiectivul nu este doar prevenirea păcatelor sexuale, ci angajarea în războiul spiritual care duce la viața transfigurată.

Lupta împotriva gândurilor păcătoase, ca şi cea împotriva manifestărilor sexuale exterioare, este una profund spirituală. Iisus şi Scripturile în general condamnă aceste păcate atât de vehement, pentru că ele distrug relațiile interumane, reducând persoana la o caricatură a adevăratei umanități. Încă o dată, sexualitatea trebuie privită din perspectiva eshatologică. Pentru că în

cele din urmă, moralitatea sexuală este justificată atâta timp cât trasează drumul care duce la Împărăția lui Dumnezeu.

## Pornografia

Din această perspectivă, putem să ne dăm seama care este punctul de vedere ortodox privind pornografia. Fenomenul constituie o afacere uriaşă în S.U.A., iar eforturile de a-l controla au avut puțin succes. Una din probleme este dificultatea de a o defini cu exactitate. Imagistica sexuală prezintă valori diferite în diferitele civilizații. Francezii, de pildă, sunt de acord cu nuditatea parțială sau chiar totală la T.V. şi pe plajă, dar cei mai mulți ar fi ofensați de senzualitatea ieftină ce constituie hrana obişnuită a tinerilor americani. Totuşi, sunt anumite intuiții generale în privința subiectului („îl recunoaştem când îl vedem") care ne permit să facem câteva distincții şi să sugerăm unele soluții.

Facem o primă distincție între pornografia *totală* („hard-core") şi cea *uşoară* („soft core"). Prima, incluzând imagini sadomasochiste şi pedofile, duce la exploatare şi abuz de cel mai rău soi. Datorită urmărilor distructive, părintii, educatorii şi publicul întreg ar trebui să facă orice efort pentru a lupta împotriva acestora. Pornografia „hard-core" este o năpastă pe care nici o societate civilizată nu ar trebui să o tolereze. Răspândirea sa şi enorma influență economică în această țară tind să confirme, din păcate, morbida observație a lui Georges Clemenceau, că S.U.A. este singura națiune din istorie care trece de la barbarism la decadență fără a traversa o perioadă de civilizație.

Pentru o trecere în revistă fugară a impactului pornografiei „hard-core" asupra etosului american, e de ajuns să ne aruncăm o privire asupra subiectului din 10 febr. 1997 al revistei U.S. News&World Report. Lângă imaginea unui cunoscut star porno, citim pe copertă că „America este de departe principalul producator de filme porno în lume, cu o incredibilă rată de 150 de titluri noi pe săptămână". Urmează o statistică: „Un club striptease profitabil câştigă 5 milioane de dolari pe an; starurile porno de primă mărime câştigă 20.000$/săptămână dansând. Aproximativ 8 miliarde de dolari au fost cheltuiți anul trecut în afacerile porno"; numărul închirierilor de casete video „hard-core" a crescut de la 75 milioane în 1985 la 665 milioane în 1996, la un preț de peste 8 miliarde de dolari etc.; reportajul începe cu prezentarea producătorului de filme porno aflat în top, a cărui companie se numeşte sugestiv *„Evil Angel Videos"*. Se arată apoi că industria respectivă a redus femeia la un obiect dezumanizat al dorințelor/obsesiilor altora. Este o cronică remarcabilă despre depravarea pe care mulți cititori, probabil, o întâmpină cu un zâmbet şi o ridicare din umeri. Iar exploatarea continuă implacabil.

Pornografia „soft-core" este atât de agresivă încât cu greu o mai putem recunoaşte. De la blajinele cataloage Victoria's Secret, la revistele şi filmele mai

explicite, pornografia „soft-core” umple casele noastre, locurile de muncă dar şi şcolile noastre. Şi aici avem o problemă de definit: relațiile sexuale explicite într-o sumă „R” sunt „hard” sau „soft”? Şi, până la urmă, oare mai contează? Problema este care sunt efectele saturării mediei şi a obsesiei publicului de sex? Ce se întâmplă cu mințile şi sentimentele celor care privesc telenovelele zilnic, sau talk-show-uri cu subiecte sexuale? Ce impresie îşi fac copiii noştri când văd sex şi violență în desenele animate de sâmbăta dimineața?

Potrivit majorității cercetărilor, încă nu există o dovadă clară a faptului că pornografia duce la creşterea criminalității sexuale. Totuşi, prevaleța acesteia în casele celor care săvârşesc viol, abuz infantil sau alte fapte violente legate de sex, sprijină teoria că pornografia stimulează comportamentele deviante. Este fără dubiu faptul că îi răneşte şi îi degradează pe cei pe care îi înfățişează, fie ei bărbați, femei sau copii. De asemenea, goleşte cel mai intim comportament uman de orice sens al iubirii, fidelității ori responsabilității şi, în acelaşi timp, obiectivează şi relativizează sexul prin accentul pus pe imagine – o fantezie – care prin definiție nu are substanță, realitate. (Manualele sexuale care sfătuiesc cuplul să-şi imagineze că partenerul este o persoană mai arătoasă, nu fac altceva decât să incite la adulter). Astfel, ea degradează şi depersonalizează sexualitatea într-un mod abuziv. Dată fiind această influență, e greu să înțelegem cum oameni sănătoşi din punct de vedere moral cer ca pornografia, mai ales cea „hard-core”, să fie protejată de primul Amendament.

Filosoful german ateu Ludwig Feuerbach afirma: „Man ist was man iβt!” – „Suntem ceea ce mâncăm!”. Pr. Alexander Schmemann preia această frază într-un mod genial, demonstrând că principalul nostru scop în viață este să consumăm Sfânta Euharistie şi în aces fel „să devenim euharistici”. Rostul iconografiei în Biserică este de a hrăni mintea şi inima cu mâncare cerească, mâncarea purității, binecuvântării şi sfințeniei. Pornografia este o iconografie demonică. Ea înzestrează mintea cu imagini corupte care provoacă stricăciune în adâncimile sufletului. Pornografia creează dependență. Cei care se folosesc de ea – fie pentru a-şi elibera tensiunea ori neliniştea, fie pe post de stimul sexual – vor simți inevitabil nevoia să mărească doza pentru a obține acelaşi efect. În cele din urmă, pornografia este abuzivă. Ca industrie, ea exploatează şi manipulează pe cei care o folosesc pentru stimularea sexuală. Oricât de mult ar contribui la GNP, puține se pot spune pentru a o justifica. Dacă, într-adevăr, „suntem ceea ce mâncăm”, pornografia este evident o otravă pentru sistem. Ca şi antiteza perversă a iconografiei autentice, ea reclamă tratamentul pe care Iisus îl recomandă pentru orice păcat legat de privire (Mt. 5, 29). O soluție mai puțin radicală, dar poate la fel de eficace, este renunțarea la materialele pornografice.

Un canon al Sinodului Trulan („Quinisext”, 692) spune în legătură cu acest subiect: „*Ochii tăi să privească cele drepte şi cu toata paza tinereții inima ta porunceşte*

*Înțelepciunea* (Prov. 4; 232-25) *căci simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor. Poruncim aşadar ca de acum înainte, în nici un chip să nu se mai zugrăvească, fie pe tablouri, fie altcumva înfățişate, chipuri care amăgesc vederea şi care strică mintea şi împing spre ațâțările plăcerilor ruşinoase" (Canonul 100).*

Tradiția ortodoxă şi intuițiile creştinilor condamnă pornografia tocmai pentru că „simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor". Pornografia îi corupe atât pe cei care o produc, cât şi pe cei care o folosesc. De aceea, ea este o problemă socială şi morală de mari proporții. Şi pentru că dezumanizează prin deformarea chipului lui Dumnezeu din om, ea este şi o problemă profund spirituală.

## Masturbarea

Strâns legată de problema pornografiei este practica masturbării. În ultimii ani, părerile s-au împărțit referitor la această problemă, trecând de la o extremă la alta. De la teama fără temei că masturbarea provoacă boli mentale şi deformări fizice, s-a ajuns ca mulți medici, şi chiar clerici, să o prezinte ca pe o activitate fără urmări negative ce trebuie încurajată ca mijloc de a rezolva tensiunile sexuale în cadrul căsatoriei sau în afara ei.

În copilărie, anumite forme de „explorare a sinelui", numite adesea cu termenul „masturbare", sunt perfect normale. Pe măsură ce copilul creşte şi se apropie de pubertate, schimbările sexuale creează nevoi ce fac parte din creşterea biologică normală. Unele astfel de explorări şi stimulări sunt inevitabile la această vârstă şi chiar inofensive. Primejdia apare în momentul în care acest comportament este dublat de sentimente puternice de vină sau ruşine, care sunt de regulă consecința dezaprobării exprimate de părinți sau alte persoane importante din viața copilului. Este esențial, prin urmare, ca atitudinea față de copiii noştri să fie bazată atât pe Tradiția Bisericii, cât şi pe realitatea biologică. Părinții care au dificultăți cu propria sexualitate sau practică masturbarea – şi o fac având sentimentul de jenă – e probabil să transfere aceste dificultăți şi sentimente copiilor lor. Sexualitatea, ca şi cea mai mare parte a comportamentului uman, este puternic influențată de pasiuni şi atitudini proprii „sistemului familial". Dacă aceste atitudini sunt sănătoase şi realiste, iar pasiunile sunt înlocuite de o călăuzire înțelegătoare există toate şansele ca un copil să-şi păstreze sănătatea sexuală şi să se apropie de maturitatea sexuală.

Dacă nevoia care duce la masturbare este în esență una biologică şi este întărită de influențe externe, de ce majoritatea moraliştilor ortodocşi „împreună cu episcopii şi cu preoții noştri afirmă că această practică este greşită" sau cel puțin nesănătoasă? Răspunsul este complex, dar el include aceiaşi factori pe care i-am menționat în legătură cu relațiile preconjugale şi pornografia.

În primul rând, masturbarea este de obicei însoțită de imagini care sunt în esență pornografice. Fie că aceste imagini sunt interne (imaginația) sau externe, ele implică exploatarea şi devalorizarea altor persoane. Până la urmă, masturbarea este caricatura unei relații conjugale adecvate. Ea se concentrează exclusiv asupra propriei persoane şi a satisfacției personale. Elementele de bază ale dragostei şi angajamentului, caracteristice relațiilor conjugale autentice lipsesc cu desăvârşire. Din acest motiv, bazându-se pe teologia Legii naturale, Romano-Catolicii consideră că masturbarea este contrară scopului „natural" pentru care Dumnezeu a creat sexualitatea la început. Îi lipseşte

finalitatea – procreerea – , dăruirea de sine reciprocă şi încalcă porunca de a duce o viață virgină. Pentru a-şi împlini scopul, sexualitatea trebuie să formeze comuniunea între două persoane, unirea durabilă a unui „singur trup”.

În plus față de aceste obiecții teologice trebuie să adăugăm faptul că masturbarea creează foarte uşor dependență. Vor trebui găsite tot mai mari doze de stimulante, indiferent de natura lor, pentru a produce acelaşi nivel de excitație. O dată devenit un viciu, comportamentul este greu de înfrânt.

Dacă un penitent îşi mărturiseşte în mod repetat păcatul masturbării, preotul ar trebui să înțeleagă că se află în fața unui caz de dependență. Simplul sfat de a-şi schimba atitudinea nu va da roade în majoritatea cazurilor. Soluțiile ar trebui să fie includerea persoanei în cadrul unor programe de terapie în acest sens, precum şi rugăciunea şi perioade scurte de abstinență totală, pentru ca dependența să fie înfrântă.

Este important, totuşi, ca persoana în cauză să fie tratată ca suferind de o boală, iar nu ca un păcătos. Cei care se luptă cu dependența sexuală admit de regulă că este o cruce dureroasă, ruşinoasă şi adesea imposibil de purtat. Indiferent de manifestarea lui exterioară, un dependent sexual nu va avea mai multă plăcere decât un star porno care reia de mai multe ori aceeaşi scenă erotică. De fapt, masturbarea devenită viciu este însoțită adesea de sentimente de ruşine, mânie sau dezgust față de sine. La nivelul la care aceste sentimente sunt mai degrabă cauza decât consecința comportamentului auto-erotic, este necesară o formă de terapie adecvată.

Grija pastorală pentru o persoană care se confruntă cu o astfel de problemă trebuie să se manifeste prin iertare şi suport moral, şi nu judecare şi condamnare. Preotul va trebui de asemenea să însoțească persoana respectivă, cu dragoste, înțelegere şi rugăciune, pe parcursul întregului drum al vindecării.

## Scurgerile Nocturne

Trebuie să facem câteva scurte referiri la secrețiile nocturne şi la modul greşit în care acestea au fost înțelese. De multe ori vin la spovedanie tineri care poartă un sentiment de vină pentru aceste secreții. Dacă ele au loc sâmbăta sau în ajunul unei sărbători, problema este dacă ei pot primi Sfânta Împărtăşanie.

Adesea bărbatul este preocupat de faptul că a săvârşit *„păcatul lui Onan”* (Gen. 39, 9) şi se simte responsabil pentru a-şi fi „risipit sămânța”. Deşi în limbajul zilelor noastre, „onania” se referă la masturbarea masculină, sensul său originar era legat mai degrabă de *coitus interruptus*. (Păcatul lui Onan nu constă în faptul că el se masturbează, ci în aceea că refuză să împlinească responsabilitatea leviratului, a cărui datorie era să o însămânțeze pe văduva fratelui său în

scopul de a asigura continuitatea neamului acestuia. Cu alte cuvinte, păcatul nu constă atât în „împrăştierea sămânței pe jos”, cât în refuzul de a se supune legii leviratului). Dacă sperma este risipită prin masturbare, aceasta este rezultatul unei acțiuni păcătoase. Totuşi, nu se poate spune acelaşi lucru despre secrețiile nocturne.

Trebuie să înțelegem că aceste secreții sunt un aspect normal şi sănătos al funcționării trupului. Ca şi multe altele, ele pot fi cauza păcatului dacă sunt însoțite de sentimente şi imagini corespunzătoare şi, mai ales, dacă duc la masturbare. Chiar sentimentele senzuale ce însoțesc şi provoacă adesea secrețiile, sunt produsul biologiei noastre şi cu greu pot fi calificate drept un rău moral.

Epistola Sfântului Atanasie către călugărul Ammus merită citată în acest sens:

*„Polutiile nocturne involuntare nu sunt un păcat: căci ce fel de păcat sau necurăție poate avea în sine un excrement natural? Gândeşte-te ce absurd e să consideri un păcat ceara din urechi sau scuipatul din gură. Mai mult, am putea spune şi alte lucruri: am putea explica de pildă cum excrețiile stomacale sunt necesare pentru viața animalelor. Dar dacă credem că omul este lucrul mâinilor lui Dumnezeu, cum ne învață Scriptura, cum am putea în mod necesar să producem ceva impur?”*

Atanasie se referă aici la F. Ap. 10, 15: *„Cele ce Dumnezeu a curățit tu să nu le numeşti spurcate”*. Deşi este folosit termenul peiorativ „poluție”, în acest context, el înseamnă pur şi simplu „secreție”. Ideea este clară: secrețiile nocturne, ca şi alte „risipe” trupeşti, sunt rezultatul funcțiilor naturale create şi binecuvântate de Dumnezeu. Ele nu sunt în ele însele un impediment la primirea Împărtăşaniei. În acelaşi fel, epistola canonică a lui Dionisie al Alexandriei către episcopul Vasilide ( canonul 4), sfătuieşte: *„Cei care au avut poluții nocturne involuntare să facă precum vor voi (să se împărtăşească sau nu)”*. Răspunsul canonic al lui Timotei al Alexandriei (întrebarea 12), face o distincție importantă între pofta omenească şi ispita demonică: *„Cum va fi sfătuit cel care vrea să se împărtăşească după ce a avut poluții nocturne? Răspuns: Dacă au venit din dorința pentru o femeie, se va opri, dar dacă au fost o ispită a diavolului, se va împărtăşi pentru că ispititorul îl va munci când va dori să se împărtăşească”.*

La fel ca şi în cazul „gândurilor”, pe care părinții deşertului le considerau atât de periculoase, sentimentele şi emoțiile care însoțesc secrețiile pot duce uşor la păcat, deşi ele nu sunt în sine decât „ispite”. Totul depinde de răspunsul nostru. Ca şi toate „gândurile”, ele ar trebui văzute aşa cum sunt, iar apoi înlăturate. Într-un cuvânt, să le predăm în mâinile lui Dumnezeu şi să adormim din nou.

## Homosexualitatea

În final, ne vom referi la problema dificilă şi delicată a homosexualității. Subiectul este delicat întrucât implică comportamente care au fost condamnate de societate şi de autoritatea biblică pe parcursul istoriei, iar specialiştii susțin că cel puțin 10% din populație este angajată într-o formă oarecare de homosexualitate sau ar dori să facă acest lucru, în timp ce 3-4% sunt de orientare exclusiv homosexuală. Subiectul este dificil pentru că a implicat atâtea controverse. În ultimii ani am fost martorii unei polarizării între cei care confundă „orientarea" homosexuală cu comportamente specifice, alături de condamnarea persoanei respective, şi cei care afirmă că homosexualitatea este neutră din punct de vedere moral şi, prin urmare, ea este „alternativ un mod de viață viabil". Cei care se consideră ca făcând parte din mişcarea homosexual-lesbiană sunt într-un conflict adânc cu cei care apără valorile tradiționale (exclusiv unirile heterosexuale în cadrul mariajului). Conflictul s-a lărgit în sfera publică prin cererile homosexualilor şi ale lesbienelor, care-şi doresc o legislație specială care să permită căsătoriile „homosexuale", adopțiile în cadrul acestora şi un acces fără restricții la cazare şi angajare. În cadrul Bisericii, problema esențială a dezbaterii este legată de accesul homosexualilor activi la serviciul divin (la Taina Preoției). Conflictul este sporit de limbajul folosit de „homofobi" (epitete care îi denigrează pe homosexuali şi acuză comportamentul homo-erotic) şi „homofili" (acuze de „homofobie" şi „heterosexism patriarhal" aduse fără discriminare celor care nu sunt de acord cu ei).

Homosexualitatea este definită de regulă ca o „atracție psihosexuală predominantă şi persistentă față de membri ai aceluiaşi sex". În general, termenul desemnează atât dorința sexuală pentru o persoană de acelaşi sex, cât şi comportamentul legat de această dorință. Unele studii clinice recente au arătat că homosexualitatea este condiționată de factori multipli: fiziologici, psihologici, genetici şi sociali. Este încă greu de precizat relația reală între „natură" şi „educație" (între modul în care datele genetice şi mediul influențează orientarea homosexuală). Homosexualii militanți insistă asupra componentei genetice, pentru a apăra teoria conform căreia homosexualitatea este înnăscută şi ireversibilă şi pentru a se putea constitui legal ca grup minoritar. Alții accentuează rolul factorilor de mediu, în general problemele de relație care apar în sânul familiei.

În 1991, neurobiologul Simon Le Vay a descoperit că un mic grup de neuroni din hipotalamusul creierului bărbaților homosexuali este doar a treia parte dintr-o jumătate din mărimea celui întâlnit la bărbații heterosexuali şi

aproape de aceeaşi mărime cu cel al femeilor heterosexuale. Întrucât atât bărbații homosexuali cât şi femeile heterosexuale sunt atraşi de bărbați, s-a ajuns la concluzia că mărimea nucleului hipotalamic este legată de orientarea sexuală. (Hipotalamusul reglează temperatura corpului, somnul, foamea, ritmul cardiac şi alte activități autonome, incluzând-o pe cea sexuală). Totuşi, întrebarea care se pune este dacă mărimea redusă a nucleului este cauza sau consecința homosexualității. În 1992, psihologul J. M. Bailey şi psihiatrul R. C. Pillard au adus alte dovezi care sprijină ideea că factorii genetici sunt semnificativi în formarea orientării sexuale. Alte cercetări au sprijinit, dar nu au stabilit definitiv justețea teoriei că genele ar juca un rol în preferințele sexuale. Oricum, toți specialiştii insistă să se ia în considerare şi factorii sociali şi psihologici. Aşa cum a arătat John F. Harvey, faptul că aproape jumătate din gemeni nu au orientarea sexuală a celuilat întăreşte ideea că dezvoltarea psiho-sexuală depinde într-o oarecare măsură de mediul în care creşte copilul.

Distincția între actele homosexuale şi orientarea homosexuală este una recentă, bazată pe opera lui Freud şi a altor cercetători din aria sexualității umane. Această distincție era necunoscută în vremurile biblice, când se afirma că comportamentul homosexual este o pervertire voită şi păcătoasă a posibilităților sexuale dăruite de Dumnezeu. Întrebarea este în ce fel trebuie revizuită această judecată acum când „orientarea" sexuală este un fapt stabilit? Pe de altă parte, realitatea „orientării" implică considerarea faptelor ce decurg din ea ca fiind juste din punct de vedere moral?

Poziția Bisericii Ortodoxe este că **toate faptele homosexuale sunt inacceptabile din punct de vedere moral**: ele denaturează scopul şi funcțiunea firească a organelor trupeşti, nu au nici o valoare procreativă şi reprezintă o parodie a unirii „într-un singur trup". Caracterul de promiscuitate al comportamentului homosexual în genere îl arată ca fiind un păcat, în timp ce actele specifice – incluzând relațiile anale şi stimularea oral-genitală şi oral-anală – provoacă multora repulsie şi dezgust. Aceste sentimente sunt oglindite în multe pasaje biblice şi scrieri patristice care condamnă activitatea homosexuală.

Textele scripturistice principale sunt:

*Gen. 19, 4-11* – bărbații Sodomei încearcă să violeze musafirii lui Lot

*Lev. 18, 22: „Să nu te culci cu bărbat ca şi cu femeie; aceasta este spurcăciune" şi Lev. 20, 13: „De se va culca cineva cu bărbat ca şi cu femeie, amândoi au făcut nelegiuire şi să se omoare, că sângele lor asupra lor este".*

*Rom. 1, 26-27*: bărbații au renunțat la relațiile naturale cu femeile, *„săvârşind ruşinea şi luând în ei răsplata cuvenită rătăcirii lor".*

*I Cor 6, 9-11*: între cei care nu vor moşteni Împărăția lui Dumnezeu se numărără idolatrii, adulterii şi sodomiții (*arsenokoitai* – se referă la homosexualitatea masculină).

*I Tim 1, 8-11*: legea este pusă penntru cei fără de lege şi păcătoşi, ca şi ***pentru pornois, arsenokoitais şi andrapodistais*** (desfrânați, homosexuali şi vânzători de oameni).

*Iuda 7*: se referă la imoralitatea sexuală şi pofta nefirească (*ekporneusasai...sakos heteras*) a Sodomei şi Gomorei. La aceasta am mai putea adăuga *Dt. 23, 17* care interzice prostituția feminină şi cea masculină în Israel *I Regi 14, 24 şi 22, 46* care includ prostituția masculină între „spurcăciunile" săvârşite în fața lui Dumnezeu.

Unii reputați biblişti şi alții alături de ei au făcut eforturi considerabile pentru a arăta că aceste pasaje nu pot fi citite ca o condamnare fără echivoc a homosexualității. O parte a acestor eforturi au fost rodnice, dar cea mai mare parte a fost motivată de un plan al „corectitudinii politice", care a produs o exegeză înşelătoare. Conform acestei exegeze, bărbații sodomiți sunt vinovați nu de „sodomie", ci de nerespectarea ospitalității orientale; prescripțiile levitice se referă la „curăția cultică"; în Epistola către Romani, Sfântul Pavel critică idolatria, alături de pofta care-i urmează; iar în Epistola către Corinteni şi Timotei, referirea trebuie înțeleasă ca o condamnare exclusiv a pederastiei greco-romane şi nu a homosexualității în sine. (Din informațiile mele nimeni nu a construit un argument rezonabil împotriva sensului din prima facie din Iuda 7). Dacă aceste texte sunt citite în context – şi mai ales când sunt privite în lumina învățăturii lui Iisus despre căsătorie şi unirea conjugală – este puțin probabil ca ele să nu condamne actele homosexuale.

O atitudine similară întâlnim în literatura patristică. În *Didahii 2,2* se spune: *„să nu săvârşeşti crimă, adulter, pederastie (paidophthoreseis), păcat trupesc.."*.. Teofil al Antiohiei, Clement şi Atanasie ai Alexandriei, Ioan Damaschin şi mulți alții condamnă *paidophthoria*, dar aceasta s-ar putea limita la ceea ce numim pedofilie (sau abuz sexual infantil).

Mai puțin ambigue sunt scrierile Sfântului Vasile cel Mare şi mai ales ale Sfântului Ioan Hrisostom. Canonul 7 al Sfântului Vasile din prima Epistolă canonică, precizează: *„Stricătorii de parte bărbătească şi stricătorii de animale, şi ucigaşii, şi fermecătorii, şi adulterii şi idolatri sunt vrednici de aceeaşi pedeapsă, iar în privința celor ce 30 de ani s-au curățit pentru necurățirea pe care au făcut-o întru neştiință, nu se cuvine nici a ne îndoi de primirea lor"*. Canonul 62 din a treia Epistolă canonică afirmă: *„Cel ce a arătat imoralitate în cele bărbăteşti, i se va hotărî timpul de penitență ca celui ce nelegiuieşte întru adulter"* (15 ani de excomunicare – Can. 58), iar Can. 63 adaugă: *„La fel şi cel ce îşi arată păgânătatea sa între cele necuvântătoare."*.. Canonul 61 Apostolic consideră păcatul trupesc, adulterul şi homosexualitatea ca impedimente pentru Taina Preoției: *„Dacă împotriva unui credincios se face vreo învinuire de desfrânare, de adulter sau de o altă oarecare faptă oprită inclusiv actele homosexuale şi s-ar dovedi, acela să nu devină cleric"*.

Cel mai riguros dintre toți este Sfântul Ioan Hristosom, mai ales în Omiliile sale la Romani cap. 1 şi 4. Comportamentul homosexual este numit „o nebunie monstruoasă”, o pasiune nefirească a celor care „L-au părăsit pe Dumnezeu”. Această nebunie, care este mult mai rea decât desfrânarea, degradează pe om, coborându-l mai jos ca animalele. Retorica lui Hrisostom trebuie explicată, cel puțin în parte, prin convingerea sa că activitatea homosexuală este pur voluntară: o pervertire voită a heterosexualității comune tuturor bărbaților. Acest punct de vedere nu mai este valabil, de vreme ce există o „orientare” sexuală condiționată psihologic şi genetic, şi care este în multe cazuri ireversibilă. Acest fapt stabilit clinic i-a făcut pe moralişti să redefinească relația dintre orientare şi comportament, ca şi semnificația morală a actelor homosexuale în sine.

Conducerea Bisericii Romano-Catolice, exprimată prin Congregația Sacră pentru Doctrina Credinței, a solicitat acordarea unui suport pastoral celor care sunt de orientare homosexuală, considerând în acelaşi timp că această condiție este în sine „disfuncțională” sau cel puțin incompletă. Mulți moralişti catolici (McCormick, Curran, Cahill ş.a.) s-au întrebat dacă este adecvată expresia *disfuncție obiectivă* pentru a descrie condiția homosexuală, pretinzând că aruncă o pată neagră asupra persoanei, şi nu doar asupra comportamentului. Adepții termenului au replicat că aceasta nu înseamnă că „homosexualul este rău în sine”. În timp ce condamnă ca fiind inacceptabilă din punct de vedere moral orice activitate genitală homosexuală, aceştia cer să se recunoască faptul că homosexualitatea în sine – chiar dacă este „disfuncțională” – nu este neapărat un păcat. Distincția, precum şi terminologia, se sprijină pe teologia catolică despre natură.

De la o extremă la alta, răspunsurile creştine la problema homosexualității se împart precum urmează:

1. O atitudine *„nefavorabilă-puritivă”*, condamnând atât actele, cât şi orientarea ca „deviante”, perverse etc.

2. O atitudine *„nefavorabilă-non-puritivă”* care consideră homosexualitatea ca o disfuncție, condamnă totuşi păcatul, dar nu şi pe păcătos.

3. O acceptare prudentă, limitată, înțelegând homosexualitatea şi actele sale ca un rău ontic şi totuşi în cazurile ireversibile sunt acceptate relațiile stabile, iar actele homosexuale în aceste relații sunt considerate permise şi chiar responsabile.

4. „Acceptarea deplină” considerând orientarea homosexuală ca fiind înnăscută (deci dăruită de Dumnezeu), iar comportamentul care o însoțeşte ca adecvat din punct de vedere moral, şi chiar de dorit.

Numeroşi eticişti catolici sunt pentru cea de-a treia abordare (deşi au fost etichetați drept „revizionişti” de mai mulți catolici conservatori, care reprezintă atitudinea „nefavorabilă-non-pu-ritivă”). Poziția lor are la bază o importantă reflecție asupra naturii actelor în sine. Se pune întrebarea: împrejurările

particulare modifică numai relația cuiva cu o faptă anume, sau şi valoarea morală a faptei în sine?

În studiul său din 1977 – „Moralitatea sexuală. O abordare catolică", Philip S. Keane răspunde afirmativ. El afirmă că există o prioritate şi o normativitate a actelor şi relațiilor heterosexuale ce nu pot fi eludate de nici o teologie a homosexualității. Totuşi, el se foloseşte de o metodologie care priveşte anumite fapte obiectiv grave, dar subiectiv necondamnabile. El spune: „sunt cazuri în care răul ontic al faptelor homosexuale nu devine un rău moral obiectiv, întrucât în împrejurările respective *it is truly proportionate for the homosexual acts to be posited*". Prin urmare, concluzia este: „persoana rămâne membru al Bisericii şi este liberă să primească Sfintele Taine".

Aceeaşi poziție o adoptă Lisa Cahill şi Richard McCormick. Pentru Cahill, actele homosexuale sunt „ne-normativ dar obiectiv justificabile în situații excepționale", în care două persoane de acelaşi sex formează o relație permenentă şi exclusivă. McCormick conchide că sunt două criterii după care relațiile homosexuale pot fi considerate ca permise (şi nu justificabile, de vreme ce orientarea şi actele heterosexuale rămân normative).

1. Dacă persoana în cauză este ireversibil homosexuală.
2. Dacă persoana în cauză nu este chemată la celibat pentru Împărăție.

El insistă că aceste judecăți constituie responsabilitatea persoanei înaintea lui Dumnezeu şi, în scopul unei abordări pastorale adecvate, ele ar trebui respectate de Biserică.

Încă o dată problema esențială este cea ridicată de Philip Keane: „circumstanțele legate de o faptă schimbă relația morală a unei persoane cu fapta respectivă, sau şi caracterul moral al faptei în sine?". Referindu-ne la criteriile lui McCormick, ne vom întreba dacă sensul moral al unei fapte depinde de circumstanțe sau fapta posedă în ea însăşi o valoare morală?

Ortodocşii, împreună cu alți creştini, recunosc că anumite împrejurări pot diminua răul sau gravitatea unor fapte, cum ar fi omorul în timp de război sau avortul în cazul unei sarcini ectopice. Totuşi, unde vom aşeza limita? Justifică oare grija pastorală acceptarea relațiilor homosexuale până acolo încât îi vom primi la Sfânta Împărtăşanie, îi vom privi ca pe un cuplu şi le vom permite să adopte copii? Cu alte cuvinte există circumstanțe care să prezinte actele homosexuale ca „acceptabile", deşi ne-normative? Sau vom putea spune că aceste împrejurări schimbă natura faptei în sine, astfel încât să o putem considera „obiectiv gravă", dar „subiectiv necondamnabilă"?

Răspunsul ortodox este că faptele posedă în sine valoare morală „independent de împrejurări". (Punctul de vedere expus de Philip Keane este un exemplu de proporționalism extrem, care ar putea uşor aluneca în relativismul situației sau etica contextuală). Faptele în sine şi nu doar intențiile, atitudinile,

consecințele sunt bune sau rele, juste sau greşite.

Abordarea conservatoare şi foarte nepopulară astăzi a creştinilor ortodocşi față de această problemă este sau ar trebui să fie bazată teologic pe principiile morale şi nu pe reacțiile emoționale la fenomenul homosexual în sine. Acest principiu care susține întreaga antropologie ortodoxă – afirmă că unicul scop al vieții omeneşti, incluzând existența trupească, este slăvirea lui Dumnezeu. Acelaşi principiu stă la baza poruncii lui Iisus: *„Fiți desăvârşiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este"* (Mt. 5, 48) şi a avertismentului Sfântului Pavel: *„slăviți pe Dumnezeu în trupul vostru"* (I Cor. 6, 20).

Actele homosexuale (genitale) prin însăşi natura lor violează acest principiu, din motive pe care le-am menționat mai devreme. Homosexualii deviază acțiunea naturală a organelor sexuale în încercarea de a-şi satisface pofta egoistă şi parodiază legătura unui singur trup pe care numai un bărbat şi o femeie o pot avea, căutând să compenseze patologic lipsa unei identități din copilărie (cu părintele de acelaşi sex, potrivit lui Elisabeth Moberly).

Mult mai important din punct de vedere pastoral este un aspect menționat adesea în literatura de specialitate: faptul că actele homosexuale sunt în mod evident dăunătoare celor angajați în ele. În loc să repare sau să vindece ruptura din relațiile personale care la un anumit nivel le susține (în plus față de componenta genetică posibilă), actele respective nu fac decât să mențină boala sau disfuncția. Deşi afecțiunea a doi homosexuali este adesea adâncă şi autentică, ea este inevitabil viciată de un erotism narcisist, produsul a ceea ce Basil Zion numea „robia dublului narcisist".

Puterea acestei robii pare să stea în aspectul de stare de dependență a homosexualității, care împiedică persoana să se raporteze la un altul ca „persoană", prin oferirea unei iubiri jertfelnice şi dezinteresate. Sunt desigur şi excepții: cazuri în care relațiile între homosexuali reflectă o asemenea iubire într-o măsură mai mare decât multe căsătorii. Dar acestea sunt excepții care întăresc regula.

Acestea fiind spuse, este necesar să menținem clară distincția dintre act şi orientare. Dacă este cauzată genetic sau de către mediu, ori (mult mai probabil) de amândouă la un loc, orientarea homosexuală nu este nici un păcat, nici un rău. Persoanele care au această orientare sunt în sensul cel mai deplin „persoane", purtătoare ale chipului lui Dumnezeu şi chemate să crească, alături de ceilalți, spre asemănarea divină. Mai ales atunci când încearcă să-şi schimbe orientarea sexuală – sau pur şi simplu continuă în lupta lor de a-şi păstra castitatea – ele au nevoie de sprijinul, sfatul şi dragostea Bisericii (episcopi, preoți şi laici).

Totuşi, este clar faptul că condiția homosexuală este adesea ireversibilă: orientarea este permanentă. În ciuda acestui fapt, Biserica Ortodoxă nu poate scuza manifestările exterioare ale acestei orientări, chiar în cadrul unei

relații stabile. Datorită faptului că aceste relații sunt un păcat şi distrug persoana, teologia morală ortodoxă se opune ferm „căsătoriilor” homosexuale. Dintr-o grijă pastorală pentru sănătatea spirituală, psihică şi fizică a membrilor săi – „normali sau homosexuali” – Biserica trebuie să respingă astfel de relații, aşa cum trebuie să se opună adopțiilor în cazul unor cupluri homosexuale. Ireversibilitatea orientării homosexuale nu justifică instituționalizarea ei şi ridicarea căsătoriilor de acest gen la gradul de mariaje autentice, acceptate de voința divină. Acest lucru nu justifică nici expunerea copiilor la un „stil de viață homosexual” sub pretenția că un copil poate creşte la fel de bine cu „două mămici” sau „doi tătici” ca şi cu părinții săi biologici. Problema nu este dacă un copil e mai bine să nu fie crescut de un cuplu homosexual decât de un singur părinte sau un orfelinat. Adevărata problemă se referă la natura actelor homosexuale şi efectul lor asupra celor implicați. Dacă este adevărat – şi credem acest lucru – că asemenea acte sunt un păcat şi sunt în detrimentul persoanelor implicate, atunci singurul mod în care un cuplu homosexual poate creşte un copil într-un mod sănătos şi responsabil este să rămână celibi.

„A-L slăvi pe Dumnezeu în trup” înseamnă a reduce activitatea sexuală genitală la unire conjugală heterosexuală, binecuvântată de Dumnezeu. Biserica nu poate să-i binecuvinteze mai mult pe homosexualii care doresc să trăiască şi să-şi exprime sexualitatea împreună, decât poate s-o facă în cazul adulterilor sau a desfrânaților. Chiar şi acolo unde promiscuitatea nu este prezentă iar relația pare să fie bazată pe o grijă şi dragoste autentică, stilul de viață homosexual rămâne în antiteză cu chemarea pe care o adresează Evanghelia oamenilor. Homosexualii trebuie să facă o alegere: fie să se abțină de la activitatea sexuală genitală, fie – în virtutea refuzului lor – să se rupă de comuniunea deplină cu Trupul lui Hristos.

Acest lucru înseamnă că persoanele de orientare sexuală care îşi asumă crucea abstinenței sexuale pot primi Sfânta Împărtăşanie ca oricare alt membru al Bisericii. De asemenea, nu mai există în acest caz nici un impediment la Taina Preoției. Din punct de vedere moral, un bărbat sau o femeie de orientare homosexuală care acceptă celibatul nu este cu nimic diferit de un heterosexual celib sau care îşi limitează experiența sexuală la sfera mariajului. Dacă, totuşi, homosexualii aleg să se manifeste şi în exterior, ei se fac vinovați moral ca şi cum ar persista în desfrânare sau adulter.

Din punct de vedere pastoral, cedarea lor în fața ispitei ar trebui tratată ca şi în cazul altor păcate sexuale: chemarea fermă la pocăință, dublată de asigurarea unei iertări plină de dragoste pentru momentul căinței. Dacă preotului i se aduce la cunoştință existența unui credincios al parohiei sale care este activ homosexual şi refuză să se căiască – să renunțe la activitatea sexuală şi să caute vindecarea – preotul va trebui, cu sfatul şi sprijinul episcopului, să-l excomunice temporar pe cel vizat. Această pedeapsă sună destul de aspru în vremurile noastre. Totuşi,

este crucial ca persoanele implicate să fie conştientizate de seriozitatea şi nocivitatea comportamentului lor. Excomunicarea trebuie însă aplicată cu o grijă pastorală autentică: ea este o măsură temporară, menită să aducă persoana respectivă la pocăință.

Cu privire la criteriile lui McCormick notate mai sus, avem un singur lucru de spus: din perspectiva ortodoxă, fiecare persoană care nu e chemată la unirea conjugală este chemată la celibat pentru Împărăție. Este un ideal greu de îndeplinit, dar miile de sfinți din istoria Bisericii dovedesc că nu este imposibil. Mulți din ei, fără să-i ştie nimeni, doar înaintea lui Dumnezeu, au ajuns la sfințenie prin lupta lor înflăcărată împotriva ispitei sexuale. Motivația lor ar trebui împărtăşită de toți credincioşii creştini, fără excepție. Este evident faptul că fiecare gând şi gest al nostru, sexual sau nu, reflectă credința şi fidelitatea noastră față de Dumnezeu şi arată până unde mergem cu răspunsul nostru la dragostea pe care El ne-o oferă.

Atunci când cerem cuiva să-şi asume crucea castității, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că viața conjugală are nevoie adesea de anumite limite în expresia ei sexuală, mergând uneori până la abstinența totală, şi această cruce trebuie acceptată, dacă persoana sau cuplul doreşte să-şi împlinească vocația cu fidelitate. Pentru că țelul ambelor vocații – viața conjugală şi celibatul – este asumarea vieții şi a condițiilor particulare cu mulțumire, şi predarea lor ca o jertfă a laudei spre slava lui Dumnezeu.

## 3. Procrearea şi începutul vieţii

*„A fost necesar pentru om să fie creat;*
*iar mai apoi, creat fiind, să crească; şi crescut*
*fiind, să devină matur; şi devenind matur, să se*
*înmulţească; şi înmulţindu-se, să devină puternic;*
*şi devenind puternic, să fie glorificat;*
*şi fiind glorificat, să privească la Dumnezeu".*
*– Sf. Irineu*

*„Dumnezeu a creat omul, dând naştere*
*trupului său din materia preexistentă,*
*pe care El a însufleţit-ocu propriul Său Duh".*
*– Sf. Grigorie de Nazianz*

*„Începutul existenţei este unul şi acelaşi*
*pentru trup şi suflet".*
*– Sf. Grigorie de Nyssa*

### Despre sensul „concepţiei"

### „Când începe viaţa omului?"

Răspunsurile variate propuse la această problemă îndelung discutată exprimă adesea **a political or social agenda as much as they do current knowledge of embryo development**. Sugestiile se referă, pe rând, la momentul în care mama simte pentru întâia oară copilul mişcându-se în pântecul ei; la momentul în care fetusul poate supravieţui în afara uterului (de obicei după 24 de săptămâni) ; la momentul naşterii, când copilul începe să respire singur, sau la o perioadă de câteva zile după naştere, o dată ce nou-născutul şi-a demonstrat dreptul la viaţă (aceasta însemnând, printre altele, absenţa oricărei boli sau dereglări psiho-somatice). Cu cât mărim distanţa între „începutul vieţii umane" şi momentul fertilizării, cu atât se dilată şi deschiderea pentru avorturi, infanticid şi experimente embrionare.

Pe de altă parte, Biserica a afirmat dintotdeauna că viaţa umană începe cu conceperea, care face frontieră comună cu fertilizarea. Cu mult timp înainte ca medicii specialişti să descopere celulele embrionare şi cromozomii, scriitorii

creştini condamnau avortul în orice stadiu al sarcinii, pe temeiul că fetusul „format sau neformat", este întru totul om şi poartă în el „chipul lui Dumnezeu".

Problema este din nou ridicată azi dintr-o perspectivă diferită, care încearcă să fundamenteze reflecția teologică pe datele biologice. Urmându-i pe embriologii britanici, câțiva moralişti creştini au făcut o distincție între embrion şi aşa numitul „pre-embrion". Acesta din urmă e descris ca o masă de celule nediferențiate, de la zigotul uni-celular şi până la dezvoltarea „primei trăsături" sau a primului „ax" al trupului în timpul săptămânii a treia a sarcinii.

În acest punct, după implantarea în peretele uterului, el suferă o transformare radicală numită „singularitate" şi se poate spune astfel că posedă suflet omenesc sau individualitate umană. Potrivit acestei scheme, „conceperea" nu trebuie înțeleasă ca un moment (e.g. la încheierea fertilizării), ci ca un proces. Trecerea de la „pre-embrion" la „embrion", adică de la existența potențială la cea actuală, are loc doar la finalizarea acestui proces. Se afirmă, totuşi, că viața umană „începe cu conceperea". Dar definiția „conceperii" este modificată, pe baza recentelor descoperiri din cadrul embriologiei, ea însumând „singularitatea" prin implantarea conceptus-ului în membrana uterină, lucru care se întâmplă la aproximativ două săptămâni după fertilizare. Cu alte cuvinte, conceperea şi fertilizarea nu mai sunt înțelese ca fiind simultane. Fertilizarea marchează începutul procesului conceperii, proces care durează 12 – 14 zile. Abia la sfârşitul acestei perioade se poate vorbi de o nouă „viață umană" şi de existența unui „suflet omenesc" unic.

Cercetările şi discuțiile pe această temă au fost conduse de o reală preocupare pastorală. În confuzia morală cauzată de proliferarea avorturilor legale în S.U.A. şi în alte țări dezvoltate, dată fiind sensibilitatea la traumele produse de violuri şi incesturi, mulți teologi caută sincer un mijloc care să permită victimelor violenței sexuale să pună capăt unei sarcini nedorite într-un mod „licit", care să fie conform învățăturii morale tradiționale a Bisericii.

Dacă distincția între pre-embrion şi embrion este legitimă, atunci întreruperea unei sarcini înainte de implantare – adică înainte de finalizarea procesului conceperii şi de însuflețire, nu va fi considerat „avort", aşa cum este definit termenul în mod tradițional de diferitele Biserici. Mai mult, distincția medicală şi morală între pre-embrion şi embrion implică faptul că primul reprezintă mai degrabă viața umană potențială, decât cea actuală, şi este în acest fel mai puțin îndreptățit să beneficieze de drepturile şi protecția socială acordate individualităților umane sau „persoanelor". O consecință majoră a acceptării acestei distincții constă în eliminarea obiecțiilor morale privind proceduri ca fertilizarea in vitro sau cercetările şi experimentele pe embrion în scopuri terapeutice.

Dacă astfel de preocupări pastorale şi terapeutice sunt lăudabile şi

sincere, ele presupun totuşi o perspectivă ştiințifică a dezvoltării embrionului, care este departe de a fi unanim acceptată de specialiştii în domeniu; de asemenea, ei se opresc asupra problemei teologice a însuflețirii şi a calității de persoană ce derivă de aici, care din perspectivă ortodoxă ridică serioase obiecții. Vom încerca în acest capitol să schițăm argumentul formulat de trei din cei mai mari eticişti romano-catolici care au abordat acest subiect, şi vom arăta de ce credem că punctul lor de vedere ar trebui schimbat, în baza recentelor cercetări embriologice. Vom concluziona cu o evaluare a implicațiilor teologice ale pozițiilor lor, din perspectivă ortodoxă.

## Shannon, Wolter and McCormick on the „Pre-Embryo”

Pe baza ultimelor descoperiri în domeniul embriologiei, putem schița următoarele stadii în dezvoltarea „pre-embrionului”.

Multe celule din corpul omenesc sunt celule „somatice”, fiecare conținând în nucleul său 46 de cromozomi. Sperma masculină şi ovulele feminine (vocilele sau ouăle), sunt celule embrionare sau „gameți”, fiecare cu câte 23 de cromozomi. Unirea acestor gameți întro singură celulă zigot (într-un zigot unicelar) care conține 46 de cromozomi dispuşi în 23 de perechi, se petrece prin procesul fertilizării. Fertilizarea are loc la capătul trompei uterine, lângă ovare. Sperma depozitată în traiectul reproductiv feminin are nevoie de aproximativ 7 ore până ce enzimele sale penetrează peretele exterior al ovulului. Vor mai trece apoi trei ore până ce sperma îşi va face „călătoria” spre locul unde va avea loc fertilizarea. Din milioanele de spermatozoizi, unul singur va penetra protecția (*zona pellucida*) ovulului şi îşi va face loc prin citoplasmă pentru a se uni cu nucleul haploid (care conține un singur set de cromozomi nepereche). Acesta va produce ceea ce se numeşte „singamie”: unirea a doi gameți în vederea formării unei individualități unice din punct de vedere genetic. Nucleul diploid rezultat conține acum un aranjament unic al materialului genetic (ADN) care determină sexul conceptus-ului şi creează condițiile pentru mitoză : divizarea celulelor individuale (blastomeri). Procesul începe cu o celulă dublă, o celulă triplă a-cronică, apoi o celulă cvadruplă, după care progresează prin multipli de 2 (8, 16, 32, etc.), până când embrionul se implantează în membrana uterină, spre finalul săptămânii a doua a sarcinii.

Timpul desfăşurării acestui proces este bine determinat: aproximativ şapte ore de la relația intimă la fecundare, încă trei ore până ce sperma va ajunge la ovul, şi încă doisprezece pentru penetrare. Fuziunea celor două celule, singamia, mai durează încă o zi. Prin urmare, întregul proces ce duce la fertilizare durează între 36 – 48 de ore. În ziua a patra, embrionul numără circa 16 celule şi este localizat lângă gura (intrarea) uterului. Stadiul „blastocit” este atins atunci când celulele care se divizează (continuu) formează o sferă sau un disc, al cărui înveliş exterior (trofoblast) va da naştere structurilor nutritive, inclusiv placenta, în timp ce masa internă (embrioblast) constituie embrionul însuşi. În acest moment, zona pellucida se rupe, iar embrionul, pentru a se ataşa peretelui uterului.

În timpul acestei perioade de 10 – 12 zile, anterioară implantării, are loc fenomenul impropriu numit „pierdere”. Se estimează că între jumătate şi 2/3 din ovulele fertilizate sunt date afară din uter. Ele nu reuşesc să se implanteze şi sunt avortate (fără ca mama să ştie), dintr-o mulțime de motive, cum ar fi

dezechilibre chimice în sistemul reproductiv sau gene defective purtate de embrion. Dacă embrionul se implantează cu succes, el suferă o restructurare numită „gastrulație" sau „organogeneză", rearanjare a celulelor în ectoderma, endoderma şi mezoderma embrionară. O dată cu aceasta se conturează şi trăsătura primitivă sau primitive *body axix*, care duce la dezvoltarea inițială a sistemului nervos embrionic.

La sfârşitul săptămânii a opta, sistemul nervos este pe deplin alcătuit, iar copilul în creştere, numit acum fetus, se poate mişca şi poate simți durerea.

Apelând la noile descoperiri din domeniul embriologiei, Thomas Shannon şi Allan Wolter afirmă alături de alți embriologişti sau teologi, că trebuie făcută o distincție clară între pre-embrion şi embrionul propriu-zis. Pre-embrionul, susțin ei, este compus dintr-o masă de celule nediferențiate (blastomeri), fiecare din acestea posedând totipotență. Asemenea hologramei, fiecare blastomer este înzestrat cu aceeaşi informație genetică, pe care o posedă întregul. Aceasta înseamnă că de la zigot la formarea primei trăsături, fiecare celulă a morulei are capacitatea de a se dezvolta singură într-o individualitate umană. Această capacitate este totuşi „potențială", atâta timp cât concept-usul trebuie să primească informație genetică adițională de la mamă după implantare, pentru a ajunge la „singularitate" şi a se dezvoltaîntr-un embrion adevărat. Acest lucru este evidențiat de faptul că pre-embrionul se poate în două entități identice din punct de vedere genetic (dând naştere la doi gemeni), apoi în cazuri rare, cele două se pot reuni pentru a produce o individualitate unică. Se mai afirmă că această capacitate de împărțire şi reunire persistă până la „gastrulație" numită şi „restricție", atunci când începe diferențierea celulelor, iar totipotența se pierde. Cu alte cuvinte, zigotul nu poate deveni un embrion uman până ce nu primeşte informație genetică suplimentară de la gazda maternă, şi nu de la gameți. Altfel se poate transforma într-o „aluniță hidatidiformă" canceroasă, compusă din țesutul placental.

Prin urmare, afirmă aceeaşi moralişti, este impropriu (incorect) să se vorbească despre existența embrionului înainte de implantare. De-a lungul primelor două săptămâni, în timp ce se finalizează procesul conceperii, concept-usul trebuie numit „pre-embrion", ceea ce nu implică o „individualitate ontologică" sau a fortiori, calitatea de persoană.

Această indicație, alături de fenomenul „risipirii" (wastage) i-a condus la concluzia că pre-embrionul nu posedă suflet imaterial şi rațional. Mergând mai departe, ei susțin teoria „animației mediate" şi nu a celei imediate, afirmând că însuflețirea nu poate avea loc înaintea „singularității" şi a rearanjamentului structurii celulare necesare apariției embrionului. Pre-embrionul devine estfel, prin definiție, un candidat pentru avortul licit din punct de vedere moral şi pentru experimentele ştiințifice (deşi Shannon şi Wolter nu merg atât de departe în mod explicit).

O abordare la fel de atentă şi informată ştiinţific o face Richard Mc Cormick în articolul său „Cine sau ce este Pre-embrionul ?” El afirmă că termenul „pre-embrion” a fost adoptat de Societatea Americană pentru Fertilitate şi de B. V. L. A., „întrucât primele stadii de dezvoltare a mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic, şi nu formarea embrionului”. Vom vedea îndată că această problemă este pusă la îndoială de recentele cercetări embriologice.

Articolul lui Mc Cormick prezintă diferite opinii romano-catolice care presupun că începutul individualităţii umane coincide cu începutul calităţii de persoană a omului. El vrea să demonstreze, asemenea lui Shannon şi Wolter, că individualitatea umană nu este determinată de fertilizare, ci de întregul proces care duce la singularitate şi la formarea primei trăsături (după care formarea gemenilor nu mai e posibilă). El face în acest sens o distincţie importantă între „individualitatea genetică” şi „individualitatea de dezvoltare”. Prima există într-adevăr de la fertilizare, dar aceasta nu înseamnă că conceptus-ul a primit calitatea de persoană sau că poate fi considerat „o persoană umană însufleţită”. Şi aceasta pentru că trebuie să existe o anumită stabilitate biologică în organism înainte de a fi posibilă calitatea de persoană. Această stabilitate nu apare înainte de stadiul organizării embrionare primare, adică înainte de apariţia primei trăsături. Deşi concluzia este că pre-embrionul trebuie tratat ca o persoană, întrucât el este într-un sens „persoană în devenire”, el menţine totuşi termenul „pre-embrion” datorită totipotenţei sale caracteristice şi a capacităţii de a se diviza în două părţi egale (de a da naştere unor gemeni). Prin urmare, „pre-embrionul” nu este un „cine”, ci este un „ce”, care e unic din punct de vedere genetic şi are „posibilitatea de a deveni adult”. Dar această potenţialitate se poate realiza numai prin dobândirea „individualităţii de dezvoltare”, după apariţia primei trăsături. El conchide că pre-embrionul trebuie tratat ca o persoană, dar numai întrucât are un „potenţial intrinsec” de a deveni persoană şi întrucât întreaga problemă e înconjurată de „multe incertitudini”, încheie el.

Fr. Mc Cormick nu exclude nici experimentele non-terapeutice, întrucât pentru el pre-embrionul nu poate fi considerat o persoană umană însufleţită în realitate. Totuşi, el ar aproba cercetările pre-embrionare numai atunci când criteriile pentru aceste cercetări sunt stabilite la nivel naţional. Deşi nu abordează problema avorturilor pre-implantatorii, implicaţiile punctului său de vedere sunt că acestea sunt permise din punct de vedere moral în cazul sarcinilor cauzate de abuzuri sexuale.

## Jérôme Lejeune and the „Concentration Can”

Cum vom aprecia aceste argumente în favoarea distincției între pre-embrion şi embrion, sau între individualitatea genetică şi cea de dezvoltare? Problema se reduce practic la acuratețea evidenței ştiințifice care susține „totipotența” blastomerilor şi la afirmația lui Mc Cormick că „primele stadii ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului nonembrionic, şi nu formarea embrionului”.

Deşi au fost aduse mărturii solide în favoarea ambelor idei, alte studii recente aduc concluzii diferite.

Totuşi, înainte de a nota aceste considerații, e nevoie să accentuăm faptul că ştiința embriologiei e într-o stare de flux. Mai ales în S. U. A. şi Franța, dezbaterea se concentrează acum asupra unor probleme precum rolul citoplasmei în transmiterea informației genetice spre ovulul proaspăt fertilizat, dar părerea specialiştilor asupra acestui subiect nu a ajuns încă la un consens.

Evidența care începe să se impună tinde totuşi să sprijine teoria că viața umană – existența individuală şi, prin urmare, cea personală, încep de fapt, nu odată cu implantarea, ci odată cu finalizarea fertilizării şi singamia, sau, în cele din urmă, cu stadiul bi-celular al mitozei. Pentru a înțelege această problemă vom reaminti un caz recent care a atras atenția în mass-media, întrucât a adus disciplina arcană a embriologiei în sfera legii civile.

În aprilie 1989, *New York Times* relata despre divorțul în curs dintre Mary Sue Devis şi Jr. Lewis Davis, din Maryville, Tennessee. Ceea ce făcea din această întâmplare un fapt unic şi o *cause célébre* internațională este faptul că cei doi apelaseră la fertilizarea *in vitro*, care a produs un total de 9 embrioni. Doi dintre aceştia au fost transferați în uterul doamnei Davis, dar nu au reuşit să se implanteze. Ceilalți 7 au fost înghețați pentru o întrebuințare ulterioară. În timpul divorțului, d-na Davis a cerut custodie fie pentru a primi embrionii chiar ea, fie pentru a-i dona cuiva. Dl. Davis a afirmat, pe de-o parte, că nu poate fi obligat să-şi asume responsabilitatea de părinte după divorț şi prin urmare, a cerut şi el custodie, pentru a distruge embrionii, ca o parte a proprietății comune a cuplului. Pe lângă problema conservării criogenice şi posibilitatea ca embrionii să moară în **concentration can**, datorită întârzierilor sistemului juridic, adevărata problemă morală se reduce la un fapt esențial: erau embrionii persoane umane cu „drepturi” vrednice de protecția legii, sau erau o simplă proprietate comună care trebuia împărțită între cele două părți şi folosită în consecință? Problema a fost în cele din urmă decisă la recurs. Jr. Davis a primit custodia şi embrionii au fost, probabil, distruşi.

Unul din martorii apărării (mama) a fost eminentul genetician francez Dr. Jérôme Lejeune, care îşi câşigase recunoaşterea mondială pentru descoperirea trisomy 21, cauza sindromului Down.

Mărturia lui Lejeune este reprodusă în cartea sa *The Concentration Can, Când începe viața umană ?* Deşi Lejeun, decedat între timp, a fost criticat pentru perspectiva sa „integristă" şi pentru apărarea înflăcărată a învățăturii romano-catolice despre avort, mărturia sa se bazează pe cercetări făcute în Anglia, Franța şi S. U. A. şi care au fost acceptate de comunitatea ştiințifică internațională. Foarte pe scurt, argumentarea sa este următoarea :

La sfârşitul anilor '80, cercetările geneticianului britanic Alec Jeffreys au confirmat unicitatea genetică a fiecărui ovul uman fertilizat, stabilind prin experiment ştiințific că zigotul unicelular se caracterizează prin „individualitate genetică". Alte cercetări intreprinse de grupuri ale Universităților Cambridge şi Duke au arătat că procesul chimic numit „metilație" determină informația care va fi transmisă de anumite segmente de ADN în timpul fertilizării. S-a crezut mult timp că cromozomii gameților materni şi corespondenții lor masculini care se unesc pentru a crea cele 23 perechi de cromozomi ai nucleului diploid, sunt identici. Descoperirea metilației a infirmat acest lucru, arătând că fiecare cromozom masculin şi fiecare cromozom feminin aduce zigotului o informație unică. Adăugarea de metil ($CH_3$) peste baza **cytosine** a ADN-ului are un efect de sau de suprimare a activității genetice astfel încât, cu fiecare divizare succesivă, celulele devin tot mai diferențiate.

În exprimarea lui Lejeune, „oul fertilizat este cea mai diferențiată celulă de sub soare". El conține toată informația necesară pentru a produce o ființă umană vie. Expresia primară a vieții umane derivă din alinierea unică a materialului cromozomic în nucleul acestei celule originare. Atunci când fertilizarea e încheiată, acea expresie începe să dirijeze funcționarea celulară.

Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că RNA-ul matern derivat din citoplasma ovulului dirijează dezvoltarea zigotului până la mitoză, când genomul embrionic este activat. Acest prim proces de dezvoltare are loc o dată cu singamia. Individualitatea unică din punct de vedere genetic care rezultă e formată din interacțiunea nucleului şi a citoplasmei, care continuă chiar după ce genele embrionului sunt „activate". Totuşi, „expresia primară" care ar putea fi identificată cu „sufletul", trebuie să fie prezentă de la singamie, pentru a crea condiții pentru interacțiune şi pentru a dirija creşterea zigotului.

Pe parcurs, în timp ce zigotul unicelular suferă mitoza, anumite porțiuni din informația sa genetică sunt „dezactivate" de metilație. Astfel, diferențierea poate avea loc, permițând dezvoltarea organismului de-a lungul perioadei pre-implantării.

Dacă Lejeune are dreptate, diferențierea celulară este

„programată” sau „înscrisă” în concept-us de la începutul existenței sale. Prin diferențierea inițială, informația genetică este transmisă de la prima celulă la a doua. Lejeune vorbeşte de un stadiu ipotetic tri-celular al mitozei şi afirmă că la acest nivel are loc individualizarea. Aceasta (fie la stadiul tri-celular, fie la cel tetra-celular) e confirmată de faptul că dincolo de acest punct este imposibil să se creeze o himeră (o ființă care rezultă din amestecarea materialului neasemănător genetic, precum anomalia țapului „geep”). Pe măsură ce celulele continuă să se divizeze, o altă informație este „dezactivată”, şi are loc o diferențiere şi mai pronunțată. Aceasta înseamnă că diferențierea celulară începe nu cu implantarea, ci cu „singularitatea”, abia la sfârşitul primelor două săptămâni ale sarcinii. Ea începe cu zigotul unicelular, atunci când o „expresie primară” dirijează un proces continuu care, în condiții normale, va duce la naşterea unui copil. Prin urmare, în viziunea lui Lejeune, este greşit să se vorbească de „pre-embrion” ca o „masă nediferențiată de celule”. Diferențierea, care implică existența individuală, se petrece o dată cu încheierea fertilizării. Prin urmare, fertilizarea şi conceperea trebuie recunoscute ca fiind simultane.

Pe de altă parte, chiar expresia „pre-embrion” se arată ca fiind una greşită, care trebuie abandonată. Dacă fertilizarea şi conceperea sunt simultane, atunci distincția între „individualitate genetică” şi „individualitate de dezvoltare” nu mai poate exista. Fertilizarea marchează în mod obişnuit începutul unui proces continuu, neîntrerupt, care implică „individuazarea” progresivă prin diferențiere şi de la stadiul „bi-” şi „tri-” celular al dezvoltării embrionului. Viața umană începe mai degrabă cu fertilizarea, atunci când întregul „cod” sau „program” înscris în zigot începe să dirijeze diviziunea celulară şi schimbul de informație genetică.

## O evaluare ortodoxă

Problema esențială ridicată de această dezbatere se referă la „individualitate”, procesul prin care individualitatea de dezvoltare şi cea ontologică – deci un individ uman distinct sau o „persoană” – se poate spune că există. În prezent, embriologiştii şi eticiştii sunt împărțiți în două tabere în această privință. Pentru unii, totipotența şi lipsa aparentă a diferențierii între blastomeri sau primele celule embrionare (alături de procentajul mare de ovule fertilizate respinse, sunt mărturii ale „animației întârziate” şi a legitimității caracterizării conceptus-ului pre-implantatoriu ca un „pre-embrion”. Pentru alții, individualitatea genetică (care există fără discuție de la singamie) şi continuitatea dezvoltării de la fertilizare la implantare şi mai departe, sunt argumente puternice în favoarea „animației imediate”. Aceasta înseamnă că de la fertilizare, embrionul este o individualitate umană, care poate fi numită „persoană”, cu drepturi de protecție deplină din partea legii.

Dilemele etice ridicate de această dezbatere sunt multiple. Dacă animația sau identitatea individuală apar o dată cu trăsătura primară la implantare, atunci s-ar putea vorbi de mai multe niveluri de protecție acordată conceptus-ului. Cei care acceptă acest punct de vedere vor fi de acord că „pre-embrionul” – ca individualitate umană potențială – are dreptul la respect şi protecție împotriva manipulării nediscriminate. Ei nu vor accepta totuşi, experimentele pe embrion în vederea obținerii unor rezultate care să îmbunătățească tehnicile pentru proceduri ca schimbarea genelor, reproducerea asistată prin FIV (fertilizarea *in vitro*) sau contracepție. De asemenea, ei vor socoti drept morală întreruperea sarcinilor rezultate din viol sau incest şi poate chiar vor susține avorturile „selective”.

Dacă este definitiv dovedit faptul că diferențierea celulară începe de la fertilizare, i. e., că animația sau însuflețirea au loc o dată cu singamia, atunci, pentru mulți eticişti, fereastra de două săptămâni pretinsă de Shannon, Wolter ş. a. ar dispărea.

Totipotența ar apărea ea însăşi ca o himeră: un concept hibrid născut din interese şi dintr-o ştiință defectuoasă.

Fertilizarea *in vitro* şi experimentele pe embrion ar însemna manipulare care violentează drepturile individului la protecție. Şi indiferent de modul în care a fost conceput embrionul, a pune capăt intenționat unei sarcini în orice moment al ei ar implica un act ilicit de avort, întrucât el distruge o persoană umană în curs de dezvoltare.

Care este opinia Ortodoxiei față de această problemă? Antropologia Bisericii, fundamentată pe un principiu dublu al „sacralității şi sfințeniei vieții”,

cheamă la recunoaşterea calității de persoană a omului din „momentul conceperii”. În timp ce embriologia modernă a demonstrat ambiguitatea inerentă acestei expresii, respingerea ortodoxă a avortului în orice stadiu, („indiferent că fetusul este format sau neformat”, în limbajul Sfântului Vasile), se aliniază cu perspectiva mai conservatoare a Bisericii Romano-Catolice care susține animația imediată.

Opiniile celor două Biserici se despart în privința doctrinei catolice despre „însuflețire”, mai ales aşa cum a fost exprimată ea în termeni aristotelici şi tomişti. Expresii precum „însuflețire”, „infuzia unui suflet imaterial, rațional”, sau „un principiu al unei individualități materiale sau principiu al sinelui” sunt dualiste în viziunea ortodoxă, fiind o moştenire origenistă. Din perspectiva patristică răsăriteană (şi cea biblică), sufletul sau nephesh-ul este chiar calitatea de persoană a individului (Facerea 1, 26 – 27 ; 2, 7) Prin urmare, este mai potrivit a spune: „Sunt un suflet” decât „Am un suflet”. De aceea, lunga controversă legată de animația imediată – mediată, îşi are obârşia într-o antropologie defectuoasă, care crede că trupul material este animat de un suflet rațional creat separat de el şi infuzat în el la fertilizare, la implantare sau la un alt stadiu al dezvoltării sale.

Susținătorii teoriei animației întârziate argumentează de regulă cu două acte biologice: unul monozigotic „identical twinning” şi „risipa” (wastage = respingerea ovulelor fertilizate înaintea implantării). Anthony Fisher a discutat ambele probleme în articolul său „Individuogenesis” şi a adus argumente ce sunt compatibile cu punctul de vedere ortodox. În timp ce problema risipei poate fi rezolvată doar prin ideea de teodicee, cu privire la „twinning” putem afirma următoarele:

Este un lucru stabilit faptul că blastomerii au o anumită totipotență până la gastrulație şi singularitate. Una sau mai multe celule ale morulei pot fi separate de masa principală şi, întrucât grupul separat conține toată informația genetică a zigotului originar, el se poate dezvolta într-un „geamăn identic”. De fapt, gemenii, posedând material genetic similar, nu sunt deloc „identici” în sensul strict al cuvântului, aşa cum orice părinte al unor gemeni crede. Dacă fiecare se dezvoltă dintr-un genom comun, ei sunt – în virtutea metilației şi a acțiunii citoplasmei oocite (RNA matern) – <u>diferențiați genetic</u>, de vreme ce blastomerii înşişi sunt diferențiați de la stadiul bi-celular al mitozei, când începe expresia genomică.

Prin urmare, celulele pre-implantatorii se pot despărți în gemeni. Problema spinoasă a existenței unui suflet sau a două suflete se rezolvă dacă privim fiecare entitate ca „fiind” un suflet şi nu ca „având” un suflet, pentru că prin „suflet” înțelegem puterea dăruită de Dumnezeu sau <u>dynamis</u> (cea dintâi expresie a lui Lejeune) care actualizează existența umană personală. În cazurile de reunire, identitatea personală nu mai este exprimată de două existențe individuale, ci de una singură. Gemenii „identici” nu sunt deci ființe identice. Identitatea lor este

genetică, dar este limitată de metilație astfel încât fiecare se dezvoltă într-o persoană unică şi distinctă.

Fenomenul totipotenței, limitat cum este, nu se prezintă deci ca un impediment în calea ideii că embrionul pre-implantatoriu trebuie privit ca o ființă umană personală. Dacă formarea primei trăsături marchează sfârşitul totipotenței şi a posibilității de a produce gemeni, diferențierea celulară începe nu în acest moment, ci aproape imediat după fertilizare, la stadiul bi-celular al divizării.

O asemenea diferențiere prematură pare să pună în discuție ideea lui Mc Cormick, că „stadiile primare" ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic şi nu formarea embrionului. La acest stadiu, trofoblastul este un element şi o condiție vitală în dezvoltarea embrionică la fel cum sunt „organele vitale" care se dezvoltă ulterior. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că placenta este înlăturată la naştere. Dinții de lapte, părul şi fiecare celulă somatică a fiecărui organ înlăturată la un anumit punct al dezvoltării umane şi este înlocuită de altele. Nu se poate spune atunci că organizarea şi creşterea trofoblastului în stadiul pre-implantatoriu exclude ideea că embrionul este o viață umană individuală, pentru că, deşi trofoblastul este manifestarea vizibilă a acestei noi vieți, „programul" sau „expresia primară" care va determina dezvoltarea sa ulterioară în organe vitale este deja activă (aşteptând să ia expresie la momentul potrivit în ciclul vieții. În condiții normale, există o continuitate în dezvoltarea umană, de la formarea zigotului, la implantare şi formarea sistemului nervos, şi până la naştere. Singurul moment în cadrul acestui continuum în care se poate spune că începe viața umană este <u>chiar începutul său</u>.

Acest tip de gândire ridică întrebări esențiale privind moralitatea unor proceduri ca IVH (FIV) şi avortul, fie terapeutice sau elective. Oricât de dezirabilă ar fi acea „fereastră" de două săptămâni, pentru a facilita reproducerea, pentru a pune capăt sarcinilor tragice şi nedorite sau pentru a permite experimentele pe embrion, descoperirile recente în embriologie şi genetică arată că o astfel de fereastră nu există. Dacă într-adevăr diferențierea celulară începe în stadiul bicelular, atunci numirea formei de viață embrionare primare ca „pre-embrion" este în cel mai bun caz amăgitoare. Această diferențiere – sugerată clar de fenomenul metilației, de imposibilitatea creerii de himere la stadiul tetra – celular al divizării şi de însăşi natura înțeleasă corect – confirmă părerea tradițională a Bisericii că viața umană începe cu fertilizarea şi singamia ce-i urmează.

Totuşi, chiar dacă embriologii ar demonstra în cele din urmă că o asemenea diferențiere nu există – că metilația nu se aplică la oameni şi că pre-embrionul este o „masă de celule nediferențiate – aceasta nu ar schimba convingerea Bisericii Ortodoxe că viața umană începe cu concepția, adică fertilizarea. Acest lucru s-ar întâmpla nu datorită unui conservatorism încăpățânat, ci evidenței clare că „sufletul" omenesc este prezent chiar de la început, când „pro-nucleii" spermei

şi ai oocitului se unesc pentru a forma zigotul, creând astfel o ființă umană nouă şi unică. Principiul vieții sau „expresia primară” care produce o dezvoltare continuă, ducând în mod normal la naşterea unui copil, este prezent de la primul stadiu. Prin urmare, nu se poate face nici o afirmație rezonabilă privind moralitatea avortului, a reproducerii asistate şi a experimentelor embrionare, fără să se țină cont de acest adevăr esențial.

Ne vom întoarce acum la problemele avortului, procreării asistate medical şi a ingineriei genetice, pentru a ne întreba asupra moralității acestor proceduri, în lumina concluziei de mai sus: viața umană începe de la fertilizare şi reclamă respect şi protecție deplină din acel moment.

## 3. Procrearea şi începutul vieţii

*"În privinţa omului, acesta se cuvenea ca întâi să fie creat; creat, trebuia să crească; crescut fiind, trebuia să devină adult; adult, să se înmulţească; înmulţindu-se, să se întărească; întărit, să fie slăvit şi slăvit să vadă pe Dumnezeul Său." - Sf. Irineu*

*"Dumnezeu a creat omul dând naştere trupului său din materia preexistentă, pe care El a însufleţit-o cu propriul Său Duh." - Sf. Grigorie Teologul*

*"Începutul existenţei este unul şi acelaşi pentru trup şi suflet." - Sf. Grigorie de Nyssa*

### Despre sensul "concepţiei"[10]

### "Când începe viaţa omului?"

Răspunsurile variate propuse la această problemă îndelung discutată exprimă adesea atitudinea corespunzătoare ordinii de zi politice sau sociale şi, de asemenea, cunoştinţele culturale despre dezvoltarea embrionară. Sugestiile se referă, pe rând, la momentul în care mama simte pentru întâia oară copilul mişcându-se în pântecele ei; la momentul în care fetusul poate supravieţui în afara uterului (de obicei după 24 de săptămâni); la momentul naşterii, când copilul începe să respire singur, sau la o perioadă de câteva zile după naştere, după ce nou-născutul şi-a demonstrat dreptul la viaţă (aceasta însemnând, printre altele, absenţa oricărei boli sau dereglări psiho-somatice). Cu cât mărim distanţa între

[10] Doresc să mulţumesc doctorilor Robert C. Cefalo, Germain Grisez şi Paul Kimissis pentru materialele oferite şi refleţiile lor privitoare la acest capitol. Orice eventuală greşeală în interpretarea materialelor, îmi aparţine.

"începutul vieții umane" şi momentul fertilizării, cu atât se dilată şi deschiderea pentru avorturi, infanticid şi experimente embrionare.

Pe de altă parte, Biserica a afirmat dintotdeauna că viața umană începe o dată cu concepția, care face frontieră comună cu fertilizarea. Cu mult timp înainte ca medicii specialişti să descopere celulele embrionare şi cromozomii, scriitorii creştini condamnau avortul în orice stadiu al sarcinii, pe temeiul că fetusul "format sau neformat" este întru totul om şi poartă în el "chipul lui Dumnezeu"[11].

Problema este ridicată astăzi din nou dintr-o perspectivă diferită, care încearcă să fundamenteze reflecția teologică pe datele biologice. Urmându-i pe embriologii britanici, câțiva moralişti creştini au făcut o distincție între embrion şi aşa numitul "pre-embrion". Acesta din urmă e descris ca o masă de celule nediferențiate, de la zigotul unicelular şi până la dezvoltarea "primei trăsături" sau a primului "ax" al trupului în timpul săptămânii a treia de sarcină.

În acest punct, după implantarea în peretele uterului, el suferă o transformare radicală numită "singularizare" şi se poate spune astfel că posedă suflet omenesc sau individualitate umană. Potrivit acestei scheme, "concepția" nu trebuie înțeleasă ca un moment (de exemplu la încheierea fertilizării), ci ca un *proces*. Trecerea de la "pre-embrion" la "embrion", adică de la existența potențială la cea actuală, are loc doar la finalizarea acestui proces. Se afirmă totuşi că viața umană "începe cu concepția". Dar definiția "concepției" este modificată pe baza recentelor descoperiri din cadrul embriologiei, ea cuprinzând şi "singularizarea" prin implantarea conceptus-ului (produsului concepției) în membrana uterină, lucru care se întâmplă la aproximativ două săptămâni după fertilizare. Cu alte cuvinte, concepția şi fertilizarea nu mai sunt înțelese ca fiind simultane. Fertilizarea marchează începutul procesului concepției, proces care durează 12 – 14 zile. Abia la sfârşitul acestei perioade se poate vorbi despre o nouă "viață umană" şi despre existența unui "suflet omenesc" unic.

Cercetările şi discuțiile pe această temă au fost rodul unei preocupări pastorale reale. În confuzia morală cauzată de proliferarea avorturilor legale în S.U.A. şi în alte țări dezvoltate, dată fiind sensibilitatea la traumele produse de violuri şi incesturi, mulți teologi caută sincer un mijloc care să permită victimelor violenței sexuale să pună capăt unei sarcini nedorite într-un mod "licit", care să fie conform învățăturii morale tradiționale a Bisericii. Dacă distincția între pre-embrion şi embrion este legitimă, atunci întreruperea unei sarcini înainte de implantare, adică înainte de finalizarea procesului concepției şi de însuflețire, nu va fi considerat "avort" în accepția tradițională a termenului, cum este definit de către diferitele Biserici. Mai mult, distincția medicală şi morală între pre-embrion şi embrion implică faptul că primul reprezintă mai degrabă viața umană potențială

[11] Vezi *Didahia* 2, 2; 5, 2; Sfântul Vasile cel Mare, Canonoanele 2 şi 8 (Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 342 şi 345-348). Jurământul lui Hipocrate avea aceeaşi bază, interzicând administrarea de otrăvuri sau avortul.

decât cea actuală şi este, în acest fel, mai puţin îndreptăţit să beneficieze de drepturile şi protecţia socială acordate individualităţilor umane sau "persoanelor". O consecinţă majoră a acceptării acestei distincţii constă în eliminarea obiecţiilor morale privind proceduri ca fertilizarea *in vitro* sau cercetările şi experimentele pe embrion în scopuri terapeutice.

Dacă astfel de preocupări pastorale şi terapeutice sunt lăudabile şi sincere, ele presupun totuşi o perspectivă ştiinţifică a dezvoltării embrionului, care este departe de a fi unanim acceptată de către specialiştii în domeniu; de asemenea, ei se opresc asupra problemei teologice a însufleţirii şi a calităţii de persoană ce derivă de aici, care ridică serioase obiecţii din perspectivă ortodoxă. Vom încerca în acest capitol să schiţăm argumentul formulat de către trei dintre cei mai mari eticieni romano-catolici care au abordat acest subiect şi vom arăta de ce credem că punctul lor de vedere ar trebui schimbat, datorită recentelor cercetări embriologice. În concluzie vom evalua implicaţiile teologice ale poziţiilor lor, din perspectivă ortodoxă.

### Shannon, Wolter şi McCormick despre "pre-embrion"[12]

Pe baza ultimelor descoperiri în domeniul embriologiei, putem schiţa următoarele stadii în dezvoltarea "pre-embrionului":

Multe celule din corpul omenesc sunt celule "somatice", fiecare conţinând în nucleul său 46 de cromozomi. Sperma masculină şi ovulul feminin sunt celule embrionare sau "gameţi", fiecare cu câte 23 de cromozomi[13]. Unirea acestor gameţi într-o singură celulă zigot (într-un zigot unicelular), care conţine 46 de cromozomi dispuşi în 23 de perechi, se petrece prin procesul fertilizării. Fertilizarea are loc la capătul trompei uterine, lângă ovare. Sperma depozitată în traiectul reproductiv feminin are nevoie de aproximativ 7 ore până ce enzimele sale penetrează peretele exterior al ovulului. Vor mai trece apoi trei ore până ce sperma îşi va face "călătoria" spre locul unde va avea loc fertilizarea. Dintre milioanele de

[12] Thomas A. Shannon şi Allan B. Wolter, OFM, "Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo", *Theological Studies* 51/4, dec. 1990, p. 603-625, retipărită în T.A. Shannon, ed. Bioethics, ediţia a 4-a, Mahwah, NJ: Paulist, 1993, p. 36-60 şi Richard A. McCormick, SJ, "Who or What is the Preembryo ?", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1/1, martie 1991, p. 1-15. Vezi de asemenea Joseph Donceel, SJ, "Immediate Animation and Delayed Hominization", *Theological Studies* 31/1, 1970, p. 76-105, al cărui studiu a dat naştere la această dezbatere şi răspunsurile date de Germain Grisez, "When Do People Beging?", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 63, 1989, p. 27-47, revizuită de Stephen J. Heaney, ed., *Abortion: A New Generation of Catholic Responses*, The Pope John Center, 1992, p. 3-27 şi William E. May, "Zygotes, Embryos and Persons" partea I, *Ethics and Medics,* oct. 1991, p. 2-4 şi partea a II-a, *Ethics and Medics,* ian. 1992, p. 1-3.

[13] Cromozomii cuprind materialul genetic sau genele: unităţi ale acidului dezoxiribonucleic (AND) ce determină caracteristicile ereditare – forma fizică, comportamentul până la un punct, abilităţi, talentul sau malformaţiile individului. Fiecare cromozom cuprinde aprox. 1 metru de material genetic, cca. 50.000 - 100.000 de gene individuale.

spermatozoizi, unul singur va penetra zona de protecție (*zona pellucida*) a ovulului şi îşi va face loc prin citoplasmă pentru a se uni cu nucleul haploid (care conține un singur set de cromozomi nepereche). Acesta va produce ceea ce se numeşte "singamie": unirea a doi gameți în vederea formării unei individualități unice din punct de vedere genetic. Nucleul diploid rezultat conține acum un aranjament unic al materialului genetic (ADN), care determină sexul conceptus-ului şi creează condițiile pentru mitoză : divizarea celulelor individuale (blastomeri). Procesul începe cu o celulă dublă, o celulă triplă a-cronică, apoi o celulă cvadruplă, după care progresează prin multipli de 2 (8, 16, 32, etc.), până când embrionul se implantează în membrana uterină, spre finalul săptămânii a doua de sarcină.

Timpul desfăşurării acestui proces este bine determinat: aproximativ şapte ore de la relația intimă la fecundare, încă trei ore până ce sperma va ajunge la ovul şi încă douăsprezece pentru penetrare. Fuziunea celor două celule, singamia, mai durează încă o zi. Prin urmare, întregul proces ce duce la fertilizare durează între 36 – 48 de ore. În ziua a patra, embrionul numără circa 16 celule şi este localizat lângă intrarea uterului[14]. Stadiul "blastulă" este atins atunci când celulele care se divizează (continuu) formează o sferă sau un disc, al cărui înveliş exterior (trofoblast) va da naştere structurilor nutritive, inclusiv placentei, în timp ce masa internă (embrioblast) constituie embrionul însuşi. În acest moment, *zona pellucida* se rupe, iar embrionul se "cuibăreşte", se ataşează de peretele uterului.

În timpul acestei perioade de 10 – 12 zile, anterioară implantării, are loc fenomenul impropriu numit "pierdere". Se estimează că între jumătate şi 2/3 din ovulele fertilizate sunt date afară din uter. Ele nu reuşesc să se implanteze şi sunt avortate (fără ca mama să ştie), dintr-o mulțime de motive, cum ar fi dezechilibre chimice în sistemul reproductiv sau gene cu defecte purtate de embrion. Dacă embrionul se implantează cu succes, el suferă o restructurare numită "gastrulație" sau "organogeneză", rearanjare a celulelor în ectoderm, endoderm şi mezoderm embrionar. O dată cu aceasta se conturează şi trăsătura primitivă sau *pritimive body axix*, care duce la dezvoltarea inițială a sistemului nervos al embrionului. La sfârşitul săptămânii a opta, sistemul nervos este pe deplin alcătuit, iar copilul în creştere, numit acum făt (fetus), se poate mişca şi simte durerea[15].

Apelând la noile descoperiri din domeniul embriologiei, Thomas Shannon şi Allan Wolter afirmă alături de alți embriologi şi de unii teologi, că trebuie făcută o distincție clară între pre-embrion şi embrionul propriu-zis[16]. Pre-embrionul, susțin

[14] Este ştiut că la acest stadiu "morula" (din latină, cuvântul folosit pentru dudă, întrebuințat aici datorită formei embrionului) este o masă de celule adunate în ciorchine, ce formează embrionul.

[15] Vezi ACOG *Committee Opinion* of the American College of Obstetricians and Gynecologists, No. 136, aprilie 1994: "Preembrryo Research: History, Scientific Background and Ethical Considerations".

[16] O mare parte din discuția pe această temă a fost inițiată de Norman Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge University Press, 1988. Ford susține "însuflețirea întârziată" afirmând că, ontologic (şi nu genetic), individul uman devine ființă numai la două săptămâni după fertilizare, o dată cu apariția primei trăsături. Antholy Fisher face o analiză

ei, este compus dintr-o masă de celule nediferențiate (blastomeri), fiecare dintre acestea posedând totipotență. Asemenea hologramei, fiecare blastomer este înzestrat cu aceeaşi informație genetică pe care o posedă întregul. Aceasta înseamnă că de la zigot la formarea primei trăsături, fiecare celulă a morulei are capacitatea de a se dezvolta singură într-o individualitate umană. Totuşi, este o capacitate "potențială", atâta timp cât conceptus-ul trebuie să primească informație genetică adițională de la mamă după implantare, pentru a ajunge la "singularizare" şi a se dezvolta într-un embrion adevărat. Acest lucru este evidențiat de faptul că pre-embrionul se poate împărți în două entități identice din punct de vedere genetic (dând naştere la doi gemeni), apoi, în cazuri rare, cele două se pot reuni pentru a produce o individualitate unică. Se mai afirmă că această capacitate de împărțire şi reunire persistă până la "gastrulație" numită şi "restricție", atunci când începe diferențierea celulelor, iar totipotența se pierde. Cu alte cuvinte, zigotul nu poate deveni un embrion uman până ce nu primeşte informație genetică suplimentară de la gazda maternă şi nu de la gameți[17]. Altfel se poate transforma într-o "molă hidatidiformă" canceroasă, compusă din țesut placentar[18].

Prin urmare, afirmă aceiaşi moralişti, este impropriu să se vorbească despre existența embrionului înainte de implantare. De-a lungul primelor două săptămâni, în timp ce se finalizează procesul concepției, conceptus-ul trebuie numit "pre-embrion", ceea ce nu implică o "individualitate ontologică" sau, *a fortiori*, calitatea de persoană. Această indicație, alături de fenomenul "risipirii" (wastage), i-a condus la concluzia că pre-embrionul nu posedă "suflet" imaterial şi rațional[19]. Mergând mai departe, ei susțin teoria "însuflețirii mediate" şi nu a celei "imediate"[20], afirmând că însuflețirea nu poate avea loc înaintea "singularizării" şi a rearanjamentului structurii celulare necesare apariției embrionului. Pre-

---

amănunțită despre părerile lui Ford: "Individuogenesis and a Recent Book de Fr. Norman Ford", *Revista di Studi sulla Persona e La Famiglia: Anthropotes*, 2, 1991, p. 199-244. Opinia romano-catolică este divergentă referitor la "individualizare". Pentru o trecere în revistă a literaturii privitoare la acest subiect, vezi Lisa Sowle Cahill, "The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts", *Theological Studies* 54/1, martie 1993, p. 124-142.

[17] O afirmare clară a acestei poziții găsim la Carlos A. Bedate şi Robert C. Cefalo, "The Zygote: To Be Or Not To Be A Person", *The Journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), 641-645. Ei ajung la concluzia că: "formarea embrionului depinde de o serie de evenimente din cursul ontogenezei, unele fiind în afara controlului programului genetic. Zigotul posedă suficientă informație, pentru a produce exclusiv țesut uman, dar nu pentru a deveni o ființă umană" (p. 644).

[18] O molă hidatidiformă este o tumoră, formată în uter, ce rezultă din degenerarea oului fertilizat. Este adesea rezultatul fertilizării oului de către doi spermatozoizi cu cariotipul cromozomial de 69 în loc de 46 cât e normal. O asemenea anomalie nu poate fi considerată "om" (Chiar dacă cineva doreşte să afirme că sufletul uman există imediat după fertilizare, asta nu înseamnă că o molă hidatidiformă este un om malformat. Deoarece nu are numărul de cromozomi ce determină o ființă umană, AND - ul unei mole hidatidiforme este, de la început, preparat să fie o molă şi nu o ființă umană). Alte anomalii ca "Trisomia 21" (un cromozom 21 în plus) ce produce sindromul Down nu scade, nu afectează în vreun fel umanitatea individului.

[19] Privitor la "risipire" (wastage), ei spun: "O asemenea pierdere mare de embrioni constituie un argument împotriva creării unui izvor al individualității imateriale la concepție".

[20] "Mediate animation" (însuflețire mediată) este cunoscută ca "delayed hominization" (ominizare întârziată). Vezi Germain Grisez, "When Do People Begin?", şi William E. May, "Zygotes, Embryos and Persons", partea a II-a, pentru critica acestei teorii.

embrionul devine astfel, prin definiție, un candidat pentru avortul licit din punct de vedere moral şi pentru experimentele ştiințifice (deşi Shannon şi Wolter nu merg atât de departe în mod explicit).

O abordare la fel de atentă şi informată ştiințific o face Richard McCormick în articolul său "Cine sau ce este pre-embrionul ?" El afirmă că termenul "pre-embrion" a fost adoptat de către Societatea Americană pentru Fertilitate şi de către British Voluntary Licensing Authority, "întrucât primele stadii de dezvoltare a mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic şi nu formarea embrionului"[21]. Vom vedea îndată că această problemă este pusă la îndoială de recentele cercetări embriologice.

Articolul lui McCormick prezintă diferite opinii romano-catolice care presupun că începutul individualității umane coincide cu începutul calității de persoană a omului. El vrea să demonstreze, asemenea lui Shannon şi Wolter, că individualitatea umană nu este determinată de fertilizare, ci de întregul proces care duce la singularizare şi la formarea primei trăsături (după care formarea gemenilor nu mai e posibilă). El face în acest sens o distincție importantă între "individualitatea genetică" şi "individualitatea de dezvoltare". Prima există într-adevăr de la fertilizare, dar aceasta nu înseamnă că conceptus-ul a primit calitatea de persoană sau că poate fi considerat "o persoană umană însuflețită", deoarece trebuie să existe o anumită stabilitate biologică în organism înainte de a fi posibilă calitatea de persoană. Această stabilitate nu apare înainte de stadiul organizării embrionare primare, adică înainte de apariția primei trăsături[22]. Deşi concluzia este că pre-embrionul trebuie tratat ca o persoană, întrucât el este într-un sens "persoană în devenire"[23], el menține totuşi termenul "pre-embrion" datorită totipotenței sale caracteristice şi a capacității de a se diviza în două părți eglale (de a da naştere unor gemeni). Prin urmare, pre-embrionul nu este un "cine", ci este un "ce", care e unic din punct de vedere genetic şi are "posibilitatea de a deveni adult"[24]. Dar această potențialitate se poate realiza numai prin dobândirea "individualității de dezvoltare", după apariția primei trăsături. El conchide că pre-embrionul trebuie tratat ca o persoană, dar numai întrucât are un "potențial intrinsec" de a deveni persoană şi întrucât întreaga problemă e înconjurată de "multe incertitudini", încheie el.

McCormick nu exclude nici experimentele non-terapeutice, întrucât pentru el pre-embrionul nu poate fi considerat o persoană umană însuflețită în realitate. Totuşi, el ar aproba cercetările pre-embrionare numai atunci când criteriile pentru aceste cercetări sunt stabilite la nivel național. Deşi nu abordează problema

---

[21] *Art. cit.*, p. 1.
[22] *Ibid.*, p. 9.
[23] *Ibid*, p. 13
[24] *Ibid*, p. 3.

avorturilor pre-implantatorii, opinia sa duce la acceptarea avorturilor din punct de vedere moral, în cazul sarcinilor cauzate de abuzuri sexuale[25].

## Jérôme Lejeune şi "cutia de concentrare"

Cum vom aprecia aceste argumente în favoarea distincției între pre-embrion şi embrion, sau între individualitatea genetică şi cea de dezvoltare? Problema se reduce practic la acuratețea evidenței ştiințifice care susține "totipotența" blastomerilor şi la afirmația lui McCormick că "primele stadii ale dezvoltării mamiferelor implică, în primul rând, stabilirea trofoblastului non-embrionic şi nu formarea embrionului". Deşi au fost aduse mărturii solide în favoarea ambelor idei, alte studii recente duc la concluzii diferite.

Totuşi, înainte de a nota aceste considerații, este nevoie să accentuăm faptul că ştiința embriologiei se află într-o stare de flux. Mai ales în S. U. A. şi în Franța, dezbaterea se concentrează acum asupra unor probleme precum rolul citoplasmei în transmiterea informației genetice către ovululul proaspăt fertilizat, dar părerile specialiştilor asupra acestui subiect nu au ajuns încă la un consens. Evidența care începe să se impună tinde totuşi să sprijine teoria că viața umană (existența individuală şi, prin urmare, cea personală) începe nu o dată cu implantarea, ci o dată cu finalizarea fertilizării şi cu singamia sau, în cele din urmă, cu stadiul bi-celular al mitozei. Pentru a înțelege această problemă, vom reaminti un caz recent care a atras atenția în mass-media, întrucât a adus disciplina secretă a embriologiei în sfera legii civile.

În aprilie 1989, *New York Times* relata despre divorțul în curs dintre Mary Sue Devis şi Jr. Lewis Davis, din Maryville, Tennessee. Ceea ce făcea din această întâmplare un fapt unic şi un caz celebru pe plan internațional era faptul că cei doi apelaseră la fertilizarea *in vitro*, care a produs un total de 9 embrioni. Doi dintre aceştia au fost transferați în uterul doamnei Davis, dar nu au reuşit să se implanteze. Ceilalți 7 au fost înghețați pentru o întrebuințare ulterioară. În timpul divorțului, doamna Davis a cerut custodie, fie pentru a primi embrionii chiar ea, fie pentru a-i dona cuiva. Domnul Davis a afirmat, pe de-o parte, că nu poate fi obligat să-şi asume responsabilitatea de părinte după divorț şi, prin urmare, a

[25] Peter Steinfels, "Catholocs Scholars, Citing New Data, Widen Debate on When Life Begins", *New York Times* (13 ianuarie 1991) oferă o concisă analiză a articolelor lui McCormick şi Shannon-Wolter ce prezintă corect criteriul frecvent propus al naşterii creierului (brain birth). Unii susțin că trebuie recunoscută o simetrie între începutul activității cerebrale (brain birth) şi sfârşitul ei (brain death). Dacă moartea cerebrală înseamnă decesul persoanei, ei argumentează că naşterea sau originea persoanei ar trebui determinată de începutul activității cerebrale. McCormick notează că "Activitatea cerebrală fetală nu provoacă un proces de dezvoltare organică integrală, în acelaşi fel în care pierderea activității cerebrale determină sfârşitul ei". Nu s-a ajuns la nici un consens referitor la punctul în care începe activitatea cerebrală (brain birth).

cerut şi el custodie pentru a distruge embrionii, ca o parte a proprietății comune a cuplului. Pe lângă problema conservării criogenice şi posibilitatea ca embrionii să moară în cutia de concentrare, datorită întârzierilor sistemului juridic, adevărata problemă morală se reduce la un fapt esențial: embrionii erau persoane umane cu "drepturi" vrednice de protecția legii, sau erau o simplă proprietate comună care trebuia împărțită între cele două părți şi folosită în consecință ? Decizia a fost, în cele din urmă, luată la recurs. Dl. Davis a primit custodia şi embrionii au fost, probabil, distruşi[26].

Unul din martorii apărării (ai mamei) a fost eminentul genetician francez Dr. Jérôme Lejeune, care îşi câşigase recunoaşterea mondială pentru descoperirea trisomiei 21, cauza sindromului Down. Mărturia lui Lejeune este reprodusă în cartea sa *The Concentration Can, When Does Human Life Begin?*[27] Deşi Lejeune, decedat între timp, a fost criticat pentru perspectiva sa "integristă" şi pentru apărarea înflăcărată a învățăturii romano-catolice despre avort, mărturia sa se bazează pe cercetări făcute în Anglia, Franța şi S. U. A. care au fost acceptate de comunitatea ştiințifică internațională. Expunem pe scurt, în cele ce urmează, argumentarea sa.

La sfârşitul anilor '80, cercetările geneticianului britanic Alec Jeffreys au confirmat unicitatea genetică a fiecărui ovul uman fertilizat, stabilind prin experiment ştiințific că zigotul unicelular se caracterizează prin "individualitate genetică". Alte cercetări intreprinse de grupuri ale Universităților Cambridge şi Duke au arătat că procesul chimic numit "metilare" determină informația care va fi transmisă de anumite segmente de ADN în timpul fertilizării. S-a crezut mult timp despre cromozomii gameților materni şi corespondenții lor masculini, care se unesc pentru a crea cele 23 de perechi de cromozomi ai nucleului diploid, că sunt identici. Descoperirea metilării a infirmat acest lucru, arătând că fiecare cromozom masculin şi fiecare cromozom feminin aduce zigotului o informație unică. Adăugarea de metil ($CH_3$) peste baza citozină a ADN-ului are un efect de întrerupere sau de suprimare a activității genetice specifice astfel încât, cu fiecare divizare succesivă, celulele devin tot mai diferențiate. În exprimarea lui Lejeune, "oul fertilizat este cea mai diferențiată celulă de sub soare"[28]. El conține toată informația necesară pentru a produce o ființă umană vie. "Expresia primară" a vieții umane derivă din alinierea unică a materialului cromozomic în nucleul

[26] Embrionii congelați au o viață de 2 ani, deşi tehnicile noi prelungesc acest timp până la 5 ani. Cu tehnicile moderne prin care ouăle nefecundate pot fi congelate pentru perioade mai mari de timp, se speră că crioprezervarea embrionilor fertilizați va fi, eventual, o practică ce ține de domeniul trecutului.

[27] San Francisco: Ignatius Press, 1992; originalul în franceză a fost publicat în 1990, înaintea ultimului apel judecătoresc al cazului. Primul verdict a fost dat de judecătorul Dale Young, în favoarea pârâtului, afirmând umanitatea embrionilor din momentul fertilizării. Verdictul acesta a fost schimbat la apel. Vezi R. Smothers, "Embrions in a Divorce Case: Joint Property or Offspring", *New York Times* (22 aprilie 1989); şi "Frozen Embryos Fate Awaits L. I. Custody Battle", *New York Times,* 25 iunie 1994. Ultimul articol se ocupă de o altă femeie care căuta să obțină controlul embrionilor ei congelați, într-un caz de divorț.

[28] *The concentration Can,* p. 44.

acestei celule originare. Atunci când fertilizarea e încheiată, acea expresie începe să dirijeze funcționarea celulară.

Afirmația este adevărată în ciuda faptului că ARN-ul matern, derivat din citoplasma ovulului, dirijează dezvoltarea zigotului până la mitoză, când genomul embrionic este activat. Acest prim proces de dezvoltare are loc o dată cu singamia. Individualizarea ce rezultă, unică din punct de vedere genetic, e formată din interacțiunea nucleului şi a citoplasmei, care continuă chiar după ce genele embrionului sunt "activate". Totuşi, "expresia primară" care ar putea fi identificată cu "sufletul", trebuie să fie prezentă de la singamie, pentru a crea condițiile necesare interacțiunii şi pentru a dirija creşterea zigotului. Pe parcurs, în timp ce zigotul unicelular suferă mitoza, anumite porțiuni din informația sa genetică sunt "dezactivate" de metilare. Astfel, diferențierea poate avea loc, permițând dezvoltarea organismului de-a lungul perioadei pre-implantării[29].

Dacă Lejeune are dreptate, diferențierea celulară este "programată" sau "înscrisă" în conceptus de la începutul existenței sale. Prin diferențierea inițială, informația genetică este transmisă de la prima celulă la a doua. Lejeune vorbeşte despre un stadiu ipotetic tri-celular al mitozei şi afirmă că individualizarea are loc la acest nivel. Faptul e confirmat (fie la stadiul tri-celular, fie la cel tetra-celular) prin aceea că, dincolo de acest punct, este imposibil să se creeze o himeră (o ființă care rezultă din amestecarea materialului neasemănător genetic, precum anomalia oaie-țap numită "geep"). Pe măsură ce continuă diviziunea celulară, o altă informație este "dezactivată" şi are loc o diferențiere şi mai pronunțată. Aceasta înseamnă că diferențierea celulară începe nu cu implantarea, ci cu "singularizarea", abia la sfârşitul primelor două săptămâni ale sarcinii. Ea începe cu zigotul unicelular, atunci când o "expresie primară" dirijează un proces continuu care, în condiții normale, va duce la naşterea unui copil. Prin urmare, în viziunea lui Lejeune, este greşit să se vorbească de "pre-embrion" ca o "masă nediferențiată de celule". Diferențierea, care implică existența individuală, se petrece o dată cu încheierea fertilizării. Deci fertilizarea şi concepția trebuie recunoscute ca fiind simultane.

Pe de altă parte, chiar expresia "pre-embrion" se arată ca fiind una greşită, care trebuie abandonată. Dacă fertilizarea şi concepția sunt simultane, atunci distincția între "individualitate genetică" şi "individualitate de dezvoltare" nu mai

[29] Un nume important implicat în această cercetare este M. Azim Surani de la Departamentul de Embriologie Moleculară al Institutului de Fiziologie Animală şi Cercetare Genetică, Cambridge, Anglia. El, împreună cu echipa de cercetători, s-au concentrat asupra procesului de metilare la embrionii de şoarece. Vezi Surani şi alții, "Developmental consequences of imprinting of parental chromosomes by DNA methylation", *Phil. Trans. R. Soc. Lond.* 1990, 313-327; şi "Genome Imprinting and Development in the Mouse", *Development 1990 Supplement* (1990), p. 89-98. Studiile lor demonstrează că şi genomul matern şi cel patern sunt necesari pentru dezvoltarea normală a embrionului de şoarece, indicând că genoamele diferă; şi că întipărirea inițială a genomului are loc în linia genetică, înainte de fertilizare. Mai mult, citoplasma oocitului matern contribuie semnificativ la procesul de întipărire. Cuplată cu fenomenul de metilare, această dovadă susține puternic teoria potrivit căreia diferențierea celulară are loc, la embrionul şoarecelui, de la stadiul de două celule. Specialiştii în embriologie nu au căzut de acord dacă metilarea AND-ului are loc şi la oameni.

poate exista. Fertilizarea marchează în mod obişnuit începutul unui proces continuu, neîntrerupt, care implică "individuazarea" progresivă prin diferenţiere şi specificitate, de la stadiul bi şi tri-celular al dezvoltării embrionului. Viaţa umană începe deci, mai degrabă cu *fertilizarea*, atunci când întregul "cod" sau "program" înscris în zigot începe să dirijeze diviziunea celulară şi schimbul de informaţie genetică.

## O evaluare ortodoxă

Problema esenţială ridicată de această dezbatere se referă la "individualizare", procesul în urma căruia individualitatea de dezvoltare şi cea ontologică – deci un individ uman distinct, sau o "persoană" – se poate spune că există. În această privinţă embriologii şi eticienii sunt împărţiţi astăzi în două tabere. Pentru unii, totipotenţa şi lipsa aparentă a diferenţierii între blastomeri sau primele celule embrionare (alături de procentajul mare de ovule fertilizate respinse) sunt mărturii ale "însufleţirii întârziate" şi a legitimităţii caracterizării conceptus-ului pre-implantat ca un "pre-embrion". Pentru alţii, individualitatea genetică (care există fără discuţie de la singamie) şi continuitatea dezvoltării de la fertilizare la implantare şi mai departe, sunt argumente puternice în favoarea "însufleţirii imediate". Aceasta înseamnă că de la fertilizare, embrionul este o individualitate umană, care poate fi numită "persoană", cu drepturi de protecţie deplină din partea legii[30].

Dilemele etice ridicate de această dezbatere sunt multiple. Dacă însufleţirea sau identitatea individuală apare o dată cu trăsătura primară la implantare, atunci s-ar putea vorbi de mai multe niveluri de protecţie acordată conceptus-ului. Cei care acceptă acest punct de vedere vor fi de acord că "pre-embrionul", ca individualitate umană potenţială, are dreptul la respect şi protecţie împotriva manipulării hazardate. Ei vor accepta totuşi experimentele pe embrion în vederea obţinerii unor rezultate care să îmbunătăţească tehnicile pentru proceduri ca schimbarea genelor, reproducerea asistată prin FIV (fertilizarea *in vitro*) sau contracepţia. De asemenea, ei vor socoti drept morală întreruperea sarcinilor rezultate din viol sau incest şi poate chiar vor susţine avorturile "selective".

Dacă este definitiv dovedit faptul că diferenţierea celulară începe de la fertilizare, adică faptul că însufleţirea are loc o dată cu singamia, atunci, pentru mulţi eticieni, "fereastra" de două săptămâni, pretinsă de Shannon, Wolter ş. a. dispare. Totipotenţa ar apărea ea însăşi ca o himeră: un concept hibrid născut din

[30] Pentru un argument elocvent privitor la "personalitatea" embrionului de la începutul formării, vezi Germain Grisez, "When Do People Begin?" şi "Living a Christian Life", Vol. 2 al *The Way of the Lord Jesus,* Quincy, IL: Franciscan Press, 1993, p. 489 - 498.

interese şi dintr-o ştiinţă defectuoasă. Fertilizarea *in vitro* şi experimentele pe embrion ar însemna manipulare care violează drepturile individului la protecţie. {i indiferent de modul în care a fost conceput embrionul, a pune capăt intenţionat unei sarcini, în orice moment al ei, înseamnă un act ilicit de avort, întrucât el distruge o persoană umană în curs de dezvoltare.

Care este opinia Ortodoxiei faţă de această problemă? Antropologia Bisericii, fundamentată pe un principiu dublu al "sacralităţii şi sfinţeniei vieţii", cheamă la recunoaşterea calităţii de persoană a omului din "momentul concepţiei". În timp ce embriologia modernă a demonstrat ambiguitatea inerentă acestei expresii, respingerea ortodoxă a avortului în orice stadiu ("indiferent că fetusul este format sau neformat", în limbajul Sfântului Vasile), se aliniază cu perspectiva mai conservatoare a Bisericii Romano-Catolice care susţine însufleţirea imediată.

Opiniile celor două Biserici se despart în privinţa doctrinei catolice despre "însufleţire", mai ales aşa cum a fost exprimată ea în termeni aristotelici şi tomişti[31]. Expresii precum "însufleţire", "infuzia unui suflet imaterial raţional", sau "un principiu al unei individualităţi materiale sau principiu al sinelui" sunt dualiste în viziunea ortodoxă, fiind o moştenire origenistă. Din perspectiva patristică răsăriteană, sufletul sau *nephesh*-ul este chiar calitatea de persoană a individului (Facerea 1, 26-27; 2, 7) Prin urmare, este mai potrivit a spune: "Sunt un suflet" decât "Am un suflet". De aceea, lunga controversă legată de însufleţirea imediată sau mediată (întârziată), îşi are obârşia într-o antropologie defectuoasă, care crede că trupul material este animat de un suflet raţional creat separat de el şi infuzat în el la fertilizare, la implantare sau la un alt stadiu al dezvoltării sale.

Susţinătorii teoriei însufleţirii întârziate argumentează de regulă cu două acte biologice: multiplicarea monozigotică ("identical twinning") şi "risipa" (wastage – respingerea ovulelor fertilizate înaintea implantării). Anthony Fisher a discutat ambele probleme în articolul său *Individuogenesis* şi a adus argumente ce sunt compatibile cu punctul de vedere ortodox. În timp ce problema "risipei" poate fi rezolvată doar prin ideea de teodicee[32], cu privire la multiplicarea monozigotică (twinning), noi putem afirma următoarele:

---

[31] Pe lângă studiul lui N. Ford, vezi W.E. May, *Zygotes, Embryos and Persons*, Partea a II-a; A. Fisher, *Individuogenesis* 202 p. 212-215; şi Shannon şi Wolter, *Reflections*, p. 614 -618.

[32] Aşa cum am arătat şi în capitolul I, teologia ortodoxă interpretează pasaje precum cel din *Epistola către Romani* 5, 12 în înţelesul că ceea ce noi moştenim de la Adam nu e vinovăţie personală, ci mortalitatea. Ea nu împărtăşeşte părerea şcolii apusene potrivit căreia nou născuţii nebotezaţi (inclusiv fetuşii) sunt condamnaţi pentru vecie. Moartea prematură a embrionilor, cauzată de "pierderi naturale" ("natural wastage"), nu se deosebeşte, logic, de moartea prematură a copiilor, cauzată de boală ori accidente. Dacă accidentele sunt privit ca un eveniment tragic, este datorită pierderii legăturii cu un copil, resimţite de către părinţi sau de către rude. Bineînţeles, o asemenea relaţie nu există încă între embrion şi mamă. Dar această relaţie nu lipseşte embrionul de "personalitate" din moment ce acea calitate derivă nu din infuzia unui suflet ci din relaţia pe care Dumnezeu o stabileşte cu creatura în stadiul de embrion. Astfel, personalitatea nu depinde nici de "un suflet infuzat", nici de relaţia conştientă cu alţii; depinde, mai degrabă, de dragostea lui Dumnezeu, Care-l îmbrăţişează pe purtătorul chipului Său de la zămislire, prin moarte şi dincolo, până pe celălalt tărâm. De aceea pacienţii aflaţi în comă sau cei într-o stare vegetativă permanentă, rămân persoane în sensul deplin al cuvântului: ei sunt recunoscuţi de Dumnezeu ca atare.

Este un lucru stabilit faptul că blastomerii au o anumită totipotență până la gastrulație şi la atingerea singularizării. Una sau mai multe celule ale morulei pot fi separate de masa principală şi, întrucât grupul separat conține toată informația genetică a zigotului originar, el se poate dezvolta într-un "geamăn identic". De fapt gemenii, posedând material genetic similar, nu sunt deloc "identici" în sensul strict al cuvântului, aşa cum orice părinte al unor gemeni ştie. Dacă fiecare se dezvoltă dintr-un genom comun, ei sunt – în virtutea metilării şi a acțiunii citoplasmei oocite (ARN matern) – *diferențiați genetic*, de vreme ce blastomerii înşişi sunt diferențiați de la stadiul bi-celular al mitozei, când începe expresia genomică.

Prin urmare, celulele pre-implantatorii se pot despărți în gemeni. Problema spinoasă a existenței unui suflet sau a două suflete se rezolvă dacă privim fiecare entitate ca "fiind" un suflet şi nu ca "având" un suflet, pentru că prin "suflet" înțelegem puterea dăruită de Dumnezeu sau *dynamis* ("formula primară" a lui Lejeune) care actualizează existența umană personală. În cazurile de reunire, identitatea personală nu mai este exprimată de două existențe individuale, ci de una singură. Gemenii "identici" nu sunt deci ființe identice. Identitatea lor este genetică, dar este limitată de metilare, astfel încât fiecare se dezvoltă într-o persoană unică şi distinctă.

Fenomenul totipotenței, limitat cum este, nu se prezintă deci ca un impediment în calea ideii că embrionul pre-implantatoriu trebuie privit ca o ființă umană personală. Dacă formarea primei trăsături marchează sfârşitul totipotenței şi a posibilității de a produce gemeni, diferențierea celulară începe nu în acest moment, ci aproape imediat după fertilizare, la stadiul bi-celular al divizării.

O asemenea diferențiere prematură pare să pună în discuție ideea lui McCormick potrivit căreia "stadiile primare" ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic şi nu formarea embrionului[33]. În acest stadiu, trofoblastul este un element şi o condiție vitală în dezvoltarea embrionică, la fel cum sunt "organele vitale" care se dezvoltă ulterior. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că placenta este înlăturată la naştere. Dinții de lapte, părul şi fiecare celulă somatică a fiecărui organ înlăturat la un anumit punct al dezvoltării umane, sunt înlocuite de altele. Nu se poate spune atunci că organizarea şi creşterea trofoblastului în stadiul pre-implantatoriu exclude ideea că embrionul este o viață umană individuală, pentru că, deşi trofoblastul constituie manifestarea vizibilă a acestei noi vieți, "programul" (sau "formula primară") care va determina dezvoltarea sa ulterioară în organe vitale este deja activ, aşteptând să ia expresie la momentul potrivit în ciclul vieții[34]. În

---

[33] *Who or What is the Preembryo ?*, p. 1.

[34] Profesorul Germain Grisez a scris referitor la această problemă: "Faptul că efortul principal de dezvoltare se îndreaptă la început spre trofoblast, nu arată deloc că această dezvoltare nu este a embrionului. Pentru că ceea ce se aruncă la naştere, reprezintă până atunci organe vitale ale individului

condiții normale, există o continuitate în dezvoltarea umană, de la formarea zigotului la implantare, apoi la formarea sistemului nervos, până la naştere. Singurul moment în cadrul acestui continuum în care se poate spune că începe viața umană nu este *altul decât chiar începutul său*.

Acest tip de gândire ridică întrebări esențiale privind moralitatea unor proceduri ca FIV şi avortul terapeutic sau la cerere. Oricât de dorită ar fi acea "fereastră" de două săptămâni pentru a facilita reproducerea, pentru a pune capăt sarcinilor tragice şi nedorite sau pentru a permite experimentele pe embrion, descoperirile recente în embriologie şi genetică arată că o astfel de fereastră nu există. Dacă într-adevăr diferențierea celulară începe în stadiul bi-celular, atunci numirea formei embrionare primare de viață ca "pre-embrion" este în cel mai bun caz amăgitoare. Această diferențiere, sugerată clar de fenomenul metilării, de imposibilitatea creării de himere la stadiul tetra-celular al divizării, confirmă părerea tradițională a Bisericii că viața umană începe cu fertilizarea şi singamia ce-i urmează.

Totuşi, chiar dacă embriologii ar demonstra în cele din urmă că o asemenea diferențiere nu există – că metilarea nu se aplică la oameni şi că pre-embrionul este o "masă de celule nediferențiate – aceasta nu ar schimba convingerea Bisericii Ortodoxe că viața umană începe cu concepția, adică o dată cu fertilizarea. {i nu datorită unui conservatorism încăpățânat, ci datorită evidenței clare că "sufletul" omenesc este prezent chiar de la început, când "pro-nucleii" spermei şi ai oocitului se unesc pentru a forma zigotul, creând astfel o ființă umană nouă şi unică. Principiul vieții sau "formula primară" care produce o dezvoltare continuă, ajungând în mod normal la naşterea unui copil, este prezent de la primul stadiu. Prin urmare, nu se poate face nici o afirmație rezonabilă privind moralitatea avortului, a reproducerii asistate şi a experimentelor embrionare, fără să se țină cont de acest adevăr esențial.

Ne vom întoarce acum la problemele avortului, ale procreării asistate medical şi ale ingineriei genetice, pentru a ne întreba asupra moralității acestor proceduri, în lumina concluziei de mai sus: viața umană începe de la fertilizare şi reclamă respect şi ocrotire deplină din acel moment.

---

nenăscut, nu mai puțin organe decât inima, plămânii, rinichii şi stomacul tău". Natural, dezvoltarea produce mai întâi organe esențiale pentru primul stadiu al vieții (din corespondența personală, 7 septembrie 1994).

## Apendice 1

Această declarație sumară despre avort a fost scrisă de către autor acum câțiva ani, ca o broşură pentru a fi distribuită în parohiile ortodoxe şi nu numai. A fost publicată de către Departamentul Educației Religioase al Bisericii Ortodoxe din America şi se poate obține prin DRE, PO Box. 675, Syosset, N. Y. 11791.

### Ortodoxia şi avortul

### Avortul: poziția Bisericii

Fiecare ființă umană fiind creată de către Dumnezeu, poartă chipul lui Dumnezeu şi primeşte darul vieții pentru a-L slăvi pe Dumnezeu şi a se bucura de comuniunea veşnică cu El. Învățătura creştină insistă, aşadar, asupra *sfințeniei* vieții omeneşti din momentul concepției.

În cadrul dezbaterii asupra avortului se ridică următoarea întrebare : care anume este momentul începutului vieții? Când începe viața umană? Aceasta este o întrebare crucială, întrucât în societatea americană luarea voită a vieții omeneşti încă este considerată drept crimă. Cei care promovează avortul la cerere ("pro-alegerea") nu sunt, în mod rațional, "pro-crimă", adică pentru crimă. Mai degrabă ei neagă faptul că fetusul este cu adevărat om.

Biserica Ortodoxă a învățat întotdeauna că viața umană începe la concepție, când un spermatozoid se contopeşte cu un ovul pentru a produce o ființă vie, unică din punct de vedere genetic. Acuzând avortul încă din secolul IV, Sfântul Vasile cel Mare spunea: "Cea care cu bună ştiință distruge fetusul, va fi pedepsită pentru crimă … şi la noi nu este după subtilitatea expresiunii de făt format şi neformat" (Canoanele 2 şi 8)[35]. Consensul patristic susține că sufletul e creat la concepție. Noi exprimăm acest adevăr în chip liturgic, sărbătorind zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul (24 septembrie), cea a Maicii Domnului (8 decembrie) şi a Mântuitorului însuşi (Bunavestire, 25 martie). Ortodoxia conchide, aşadar, că avortul făcut în orice moment al sarcinii este o formă de omucidere şi atrage vina asupra celui care săvârşeşte acest lucru la fel de mult ca şi asupra mamei.

[35] N. Floca, *Op. cit.*, p. 342.

## Excepțiile şi "cazurile grave"

Dată fiind această poziție, poate vreodată Biserica să admită excepții? În acele cazuri, tot mai rare, în care alegerea medicală trebuie făcută între viața mamei şi cea a copilului nenăscut, este admisibil moral să se acorde prioritate mamei. Aceasta nu pentru că ea ar fi o "persoană" integră, în timp ce copilul este doar o "viață potențială" – deoarece amândoi sunt oameni, în aceeaşi măsură – ci pentru că mama îşi are locul ei şi responsabilitatea ei în familie, unde prezența sa iubitoare influențează direct viața soțului şi a celorlalți copii ai săi.

Cu toate acestea, o mamă care îşi dă viața în mod voit, în favoarea copilului ei, săvârşeşte actul cel mai profund de binefacere creştină. "Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are – spune Iisus – ca viața lui să şi-o pună pentru prieteni." (Ioan 15, 13). Însă orice decizie de acest gen trebuie făcută în lumina nevoilor şi dorințelor membrilor familiei, întrucât familia ca întreg, constituie un trup ce reflectă iubirea dintre Hristos şi Trupul Său, Biserica (Efeseni 5). De aceea este recomandabil ca cei doi soți să discute deschis şi cinstit împreună cu duhovnicul lor, o astfel de eventualitate încă din timpul fazelor primare ale sarcinii.

Cele două traume identice, ale violului şi ale incestului, sunt adesea invocate ca justificare pentru avort. Ambele acte sunt, prin însăşi natura lor, brutale şi dezumanizante. Totuşi, sunt foarte rare sarcinile ce au o asemenea cauză. Când o femeie devine victimă a violului sau a incestului, ar trebui să caute imediat un tratament medical pentru oprirea concepției. {tiința embriologiei a arătat că fertilizarea, adică unirea nucleului spermatozoidului cu nucleul ovulului, necesită 36 de ore pentru finalizare. Acest lucru deschide o "fereastră" de mai mult de o zi pentru a se face o astfel de intervenție, fără riscul de a avorta un *rod al concepției*, recunoscut de către Biserică drept o "persoană" umană, un "individ" uman.

De la o vârstă foarte mică, copiii ar trebui învățați cu grijă, dar deschis, despre locul şi funcția sexualității în relația conjugală. Ei ar mai trebui să afle că violența sexuală există, şi în interiorul şi în afara familiei, şi că nu ar trebui să se ruşineze dacă devin victimele ei. Mai degrabă ar trebui să caute un tratament medical, spiritual şi psihologic, pentru a vindeca urmările traumei, ca şi pentru a evita concepția.

Dacă sarcina se produce ca rezultat al violului sau al incestului, atunci copilul ar trebui lăsat să se nască şi, dacă mama nu poate accepta responsabilitatea pentru acesta, copilul ar putea fi oferit spre adopție. Aceasta e o "învățătură grea" cu siguranță, mai ales în societatea noastră unde avortul a devenit o formă de control al naşterii, acceptată şi considerată legală. Este tragic faptul că femei creştine, prea traumatizate de viol pentru a mai apela la medic, s-au sinucis deoarece un preot

bine intenționat sau un membru al familiei le-a obligat să poarte copilul zămislit. “Sfințenia vieții”, principiul ei, se aplică în aceeaşi măsură mamei cât şi copilului în astfel de cazuri, iar în situația rară în care trauma este atât de mare încât constituie un adevărat pericol pentru viața mamei, avortul după implantare (care are loc la şase sau opt zile după concepție) poate fi cel mai mic dintre două rele. însă conceptul de “traumă” nu trebuie extins pentru a se referi la cazurile care implică simplul disconfort al mamei, anxietatea, problemele financiare, planurile referitoare la cariera mamei, etc. Nici nu ar trebui invocat în cazurile în care mama devine însărcinată ca rezultat al liberei angajări în relația sexuală.
Acceptă Biserica avortul în cazurile în care copilul este descoperit, prin investigare genetică, ca anormal, destinat să trăiască cu un grav handicap o viață întreagă? Dată fiind sfințenia inerentă fiecărei vieți umane, răspunsul nu poate fi decât că Biserica nu poate şi nici nu o face. În unele cazuri, precum cazul sindromului Down, părinții sau îngrijitorii sunt cei care simt handicapul, iar nu copilul. În alte cazuri grave, precum cel de spina bifida, tehnologia medicală poate aduce o însemnată uşurare pacientului, ajutându-l să ducă o existență relativ fără durere şi creatoare. În rarele situații de boli incurabile, care debilitează ființa umană, precum sindromul Lesch-Nyhan sau fibroza cistică, dilema pare mai acută, întrucât suferința fizică nealinată şi cea psihică pot să se adauge bolii, iar tratamentul prelungit poate impune o povară financiară insuportabilă adupra familiei. Totuşi, nu există altă explicație pentru avortarea unor astfel de copii, decât aceea că se ucide un nou-născut “anormal”, care poate supraviețui cu îngrijirea medicală necesară şi îngrijirea părintească plină de iubire. Dată fiind originea vieții în momentul concepției, avortul poate fi perceput ca infanticid. Tragedia epocii noastre este că acesta din urmă devine la fel de acceptabil ca şi primul, în gândirea obişnuită. Dacă îl putem distruge pe cel nenăscut, de ce nu am face la fel şi în cazul celui nou-născut nedorit? Întrebarea a fost pusă şi este pusă în tonalități tot mai stridente, chiar şi de către aşa-zişi eticieni creştini.

## Un răspuns ortodox

Împotriva afirmațiilor făcute de către militanții pro-avort, sarcina nu implică doar femeia şi propriul ei trup. Sarcina este o *relație* creată între mamă şi ființa unică, personală care trăieşte şi se dezvoltă în ea. Fie că recunoaşte sau nu acest lucru, propria ei viață îi aparține lui Dumnezeu şi se află în întregime sub puterea Lui. Acelaşi lucru este adevărat, implicit şi în mod necesar, şi în ceea ce priveşte copilul cel nenăscut.

Creştinii ortodocşi din S. U. A. trăiesc într-o societate în care 6 % din tinerele femei au făcut cel puțin un avort la vârsta de 15 ani, iar numărul acestora creşte. Sarcina la adolescente nu constituie singurul motiv pentru avort, însă este unul major. Biserica trebuie să-i învețe pe cei tineri şi pe cei bătrâni laolaltă însemnătatea sexualității şi necesitatea responsabilității sexuale. Ea trebuie să facă tot posibilul pentru a convinge tinerii creştini că activitatea sexuală îşi are locul potrivit doar în contextul unei uniri binecuvântate, heterosexuale şi conjugale. Biserica mai trebuie să accentueze responsabilitatea tatălui, deplină şi egală moral, spiritual şi financiar, în orice situație în care este conceput un copil. O astfel de instruire nu ar trebui lăsată în seama şcolilor sau a altor organizații din cadrul societății noastre, căci acestea au dovedit adesea că subminează valorile etice creştine. Răspândirea necontrolată a SIDA, datorată astăzi în mare parte opțiunii majoritare pentru aşa numita "viață sexuală sigură", în defavoarea principiului moral autentic.

Dar nu este de ajuns ca noi creştinii să mărturisim doar poziția tradițională a Bisericii față de problema avortului. Trebuie făcut orice efort pentru ajutarea copiilor nedoriții sau abuzați care nu pot sau nu ar trebui crescuți în familia lor de origine. Aceasta însemnă oferirea de suport financiar unde e nevoie, şi pentru mamă şi pentru copil, şi eforturi pentru ca legislația să faciliteze cu responsabilitate procedurile pentru adopție în toată țara. Pe scurt aceasta înseamnă că nu putem condamna avortul în chip rezonabil dacă nu vrem să ne asumăm responsabilitatea pentru bunăstarea copiilor nedoriți ce se nasc, indiferent de sănătatea lor, de capacitatea mintală sau de mediul rasial.

Vorbind de dimensiunile responsabilității creştine în Biserică şi în întreaga lume creată de către Dumnezeu, Sfântul Pavel ne-a oferit o imagine ce se aplică atât responsabilității noastre față de cei ce aleg avortul, cât şi față de cei care vor fi victimele lui: "Aşa şi noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos şi fiecare suntem mădulare unii altora" (Romani 12, 5).

Dacă refuzăm să aplicăm această imagine problemei avortului, îl trădăm nu numai pe cel nenăscut, dar şi pe însuşi Autorul vieții. {i invers, a oferi sprijin material adecvat şi îngrijire iubitoare "unora ca aceştia", înseamnă a-I arăta respect şi a-I sluji Lui.

Alte lecturi:

Fr. Stanley S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian* (Minneapolis: Light & Life Publishing, 1983, partea a III-a , "Sex and Family Issues".
Fr John Kowalcyzk, *An Orthodox View on Abortion*, Minneapolis : Light & Life Publishing, 1979.

Al Zecelea Conciliu din Întreaga Americă al Bisericii Ortodoxe din America a lansat următoarea declarație, distribuită în toate parohiile, despre Duminica Sfințeniei Vieții, 18 ianuarie 1998:

Afirmația sinodală despre avort

Avortul este un act de crimă pentru care cei implicați, voluntar şi involuntar, vor răspunde în fața lui Dumnezeu.

Cei care se găsesc în situații tragice – precum cele implicând violul, incestul şi boala – în care viețile mamelor şi ale copiilor nenăscuți sunt amenințate, şi este nevoie să se ia hotărâri dureroase, de viață şi de moarte, trebuie sfătuiți să ia atitudini responsabile în fața lui Dumnezeu, Care este drept şi milostiv, Căruia îi vor da socoteală pentru faptele lor.

Femei şi bărbați, inclusiv membrii familiei şi prietenii femeii însărcinate, tentați să recurgă la avort, ar trebui încurajați să reziste acestui act rău şi ajutați să-şi nască copiii, să-i crească în condiții materiale şi spirituale sănătoase.

Femeile care au recurs la avort, bărbații care erau părinții copiilor avortați şi alte persoane implicate în cazuri de avort, ar trebui îngrijiți pastoral, incluzând aici recunoaşterea gravității actului şi încredințarea că există milă din partea lui Dumnezeu pentru cei care se căiesc de păcatele lor.

Creştinii ortodocşi trebuie să contribuie la procesele legislative în funcție de cunoaşterea, competența, abilitatea şi influența lor, astfel încât să fie puse în aplicare legi care ocrotesc şi apără viețile copiilor nenăscuți, ținând seama în acelaşi timp de complexitatea şi de tragediile din societatea contemporană.